P. REGINALDO GARRIGOU - LAGRANGE O. P.
Professore di Dogmatica alla Facoltà di Teologia dell'Angelico di Roma

ESSENZA E ATTUALITÀ DEL TOMISMO

"LA SCUOLA" EDITRICE

Fr. MICHAEL BROWNE O. P., S. *Theol. Magister.*
Fr. ROSARIN GAGNEBET O. P., *S. Theol. doctor.*

Imprimi potest

Fr. M. SP. GILLET O. P., *Magister Generalis*, Romae S. Sabina, 6 maii 1947.

IMPRIMATUR
Brixiæ 13 decembris 1946
Mgr. Ern. Pasini Vic. Gen.

INTRODUZIONE

Pensano certi spiriti d'oggigiorno che " una teologia la quale non sia attuale, sia una falsa teologia " e che la teologia di San Tommaso in parecchie sue parti importanti — ad esempio, allorchè concepisce la Grazia santificante o abituale come una " forma " — non è che un'applicazione delle nozioni della fisica aristotelica, della distinzione di materia e forma. E si aggiunge: " Rinunciando alla fisica aristotelica, il pensiero moderno ha pure disertato le nozioni e gli schemi che avevano valore solo militando per essa. Perchè la teologia continui ad offrire un senso allo spirito e possa fecondarlo e progredire con esso, bisogna che essa rinunci a quelle nozioni ".

La teologia di San Tommaso dunque, da questo punto di vista, non sarebbe più attuale. E altrove si è anche detto: " Una teologia non attuale è pertanto falsa ".

Ma come mai, allora, la Chiesa raccomanderebbe la dottrina di San Tommaso sino al punto di esigere che i professori di filosofia e teologia insegnino queste discipline " ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant "? (Codice Canonico, c. 1366).

"La verità cristiana, ci si osserva, è incastrata in nozioni e schemi contingenti, che determinano la sua struttura razionale. Non è possibile isolarnela. Essa non si rende indipendente da un sistema di nozioni che passando in un altro. La

storia — tuttavia — non conduce al relativismo. Essa permette di afferrare, nel seno dell'evoluzione teologica, un assoluto. Non un assoluto di rappresentazione, ma un assoluto di affermazione. Se le nozioni, *i metodi, i sistemi* mutano, le affermazioni *che contengono rimangono, anche se si esprimono in altre categorie* ".

Il presente opuscolo vuole invece ricordare che la dottrina di San Tommaso resta e resterà sempre attuale appunto perchè essa, nell'attuale disordine e instabilità degli spiriti, conserva quelle verità immutabili senza le quali è impossibile farsi una giusta idea di Dio, dell'anima, del mondo; perchè la dottrina di S. Tommaso è inoltre una difesa filosofica del reale valore delle prime verità insegnate dal senso comune, che non sa però difendersi da solo.

Infatti i principî della filosofia tomistica sorpassano la fisica aristotelica; (non è questo il momento di mostrare il valore dell'Ilemorfismo (1)). *Essi sono anzitutto dei principî metafisici, assolutamente universali come le nozioni prime di essere intelligibile, di unità, di verità, di bene. Essi si applicano non solamente agli esseri materiali ma, al di sopra della materia, all'anima spirituale e a Dio. Come il principio di contraddizione o di identità, come il principio di ragion d'essere (tutto ciò che è, ha la sua ragion d'essere in sè o in altro), come il principio di causalità efficiente e quello di finalità, essi dominano l'ordine dei corpi di cui si occupa la fisica e permettono di innalzarci alla conoscenza sicura di Dio: essi si applicano al mondo soprannaturale come a quello naturale.*

La distinzione di potenza ed atto, che sorge dapprima per spiegare il divenire dei corpi, non è solamente una distinzione di ordine fisico, bensì metafisica; è una prima divisione dell'essere intelligibile e su di essa riposano le prove della esistenza di Dio quali le ha concepite San Tommaso. Se essa non ha un valore immutabile, queste prove non sono più dimostrative, ma solo probabili.

Ciò che inoltre vogliamo qui richiamare si è che le affermazioni immutabili *della Verità cristiana non possono essere mantenute se non si ammettono delle* nozioni immutabili.

L'affermazione infatti è un giudizio che riunisce due nozioni, per esempio: la grazia santificante è distinta dalla natura dell'anima. Se queste due nozioni non hanno immutabilità, il giudizio non ne potrebbe avere a sua volta.

Ma le nozioni prime della ragione naturale o del senso comune sono dapprima confuse, *ed è solo per un lungo e metodico lavoro filosofico che esse diventano le* nozioni distinte *della ragione filosofica, come lo mostra San Tommaso nel suo* Commento *al II Libro dei Secondi Analitici di Aristotele. Così tutti gli uomini si servono del verbo* potere *dicendo, ad esempio, che la materia* può *diventare — per assimilazione nutritiva — pianta, animale o carne umana. Così tutti diciamo che l'intelligenza umana* può *conoscere facilmente i primi principi e le conclusioni che ne derivano immediatamente. Tutti parlano di questo potere. Ma è lentamente che il pensiero filosofico è passato da questa nozione confusa del potere o potenza, alla nozione distinta di potenza sia attiva che passiva, e a quella di atto.*

Ora, se respingono queste nozioni distinte, non solamente fisiche ma metafisiche, di potenza e atto, come mantenere e difendere il valore reale delle nozioni confuse donde esse derivano e senza le quali non si può più mantenere il valore ontologico e immutabile dei principi primi del pensiero e del reale?

Come, senza queste nozioni di potenza e di atto, conciliare il principio di contraddizione o d'identità con il divenire *e la* molteplicità *degli esseri?*

(1) Diciamo soltanto che la scienza moderna non ha mai saputo dimostrare che la dottrina della materia e della forma sia falsa. Perfino in ciascuna molecola, o in ogni atomo un aristotelico distingue la materia per cui ciascun atomo e ciascuna molecola sono materiale, e la forma specifica per cui hanno una determinata natura (per es. idrogeno od ossigeno). Così la corruzione di un animale di cui non resta che cenere priva di vita sensitiva e vegetativa è una *mutazione sostanziale*. Così ancora, in noi, l'*assimilazione nutritiva*, per la quale alimenti senza vita si trasformano, diventano carne umana.

Respingere i primi principî della metafisica tomista sarebbe accrescere considerevolmente la confusione attuale degli spiriti; sarebbe guidarci ad un'altra definizione della verità nel dominio della teologia e in fine in quello della fede. E' in questo dominio superiore che si dovrebbe dire: " All'astratta e chimerica adaequatio rei et intellectus *si sostituisce la ricerca metodica di diritto, l'*adaequatio realis mentis et vitae (1) ". *Ora, non è senza una grande responsabilità chiamare " chimerica " una definizione della verità ammessa da molti secoli nella Chiesa e volergliene sostituire un'altra.*

La vita di cui si parla in questa nuova definizione della verità, è la vita umana e allora, come evitare la proposizione modernista condannata: " Veritas non est immutabilis plus quam ipse homo, quippe quae cum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur"? (Denz., 2058).

E', in sostanza, ciò che dall'anno 1896 *il nostro Maestro il Padre Schwalm O. P. rimproverava alla filosofia dell'Azione nella* Revue Thomiste (1896 *p.* 36 *ss.*, 413; 1897 *p.* 62, 239, 627; 1898 *p.* 578) *e ciò che noi pure vi dicevamo nel* 1913 (p. 351-371) *e da allora non abbiamo cessato di ripetere* (2).

Richiamiamo ciò che Pio X ebbe a scrivere riguardo ai modernisti: " Aeternam veritatis notionem pervertunt " *Encicl.* Pascendi (Denz., 2080). *Come evitare questo errore quando si pretende che le affermazioni cristiane non si possono esprimere che in nozioni sempre cangianti, se si dice che " la verità cristiana è sempre incastrata in nozioni e schemi contingenti che determinano la sua struttura razionale? "*

(1) Maurice Blondel, *Annales de Philosophie chrétienne*, 1906, p. 235.

(2) La dottrina di M. Blondel ha potuto attirare un certo numero d'increduli verso la fede cristiana; ma ciò che egli ha scritto dall'anno 1893 contro la definizione tradizionale della verità è di tal natura da alterare questa nozione assolutamente primordiale nello spirito dei credenti. E' questa una cosa grave come gli diceva il Padre Schwalm nel 1896 e come gli si può dire oggi ancora. L'ultimo capitolo de *L'Azione* apparso nel 1893 era sotto questo punto di vista deplorevole. Esso doveva incontrare e incontrò di fatto la più viva opposizione.

Allora non può darsi alcuna immutabilità nelle conclusioni teologiche, le più universalmente ammesse. E anche nelle definizioni conciliari, *che utilizzano delle nozioni più precise di quelle del senso comune, vi sarà sempre* qualche cosa di mutevole, *che cesserà per questo di essere vero. Ed allora in queste definizioni ove finisce la verità immutabile e dove incomincia quella che deve mutare? Chi lo dirà? La Chiesa stessa, sotto questo punto di vista, non potrebbe rispondere.*

Non è forse ricondurre la fede cristiana ad una esperienza religiosa che si va sempre più evolvendo, esprimendosi intellettualmente in forme sempre nuove? Rammentiamo ciò che i Modernisti dicevano a proposito delle formule dogmatiche (cf. Denzinger, 2077). *Per essi il credente pensa la propria esperienza religiosa e l'esprime dapprima in formule semplici o volgari, e quindi in formule secondarie che, qualora siano approvate dalla Chiesa, si dicono* formule dogmatiche. *Queste ultime non hanno altro scopo che d'aiutare il credente a pensare la sua esperienza religiosa. Non hanno — esse — un valore assoluto in rapporto alla realtà divina, ma solo un valore pratico o d'azione: " Conduciti riguardo a Cristo come riguardo a Dio". Queste formule sono* veicoli della verità *e sono mutevoli; si arriva in tal modo alla evoluzione intrinseca del dogma, dice l'Enciclica* Pascendi (Denz. 2077): *ciò che distrugge — dice essa — l'immutabilità della verità cristiana. Si giunge così ad asserire che certi dogmi spariscono perchè non sono più* attuali, *non sono più considerati come* veri: *tale, ad esempio, quello dell'eternità delle pene (cf.* Denz. 2080).

Si scorge da questo che è stata mutata la nozione stessa di verità.

Che dobbiam dire invece?

Quando il Concilio di Trento (Denz. 799,827) dice che la grazia che inerisce nell'anima del giusto è la causa formale della giustificazione, noi non possiamo affermare che questa nozione di causa formale cesserà più tardi di essere vera. Non possiamo neppure dire che quanto afferma il Concilio di Tren-

to non è nè vero nè falso, come lo si direbbe d'una ipotesi scientifica fisica che pretende soltanto di classificare provvisoriamente i fenomeni scoperti: ciò che il Concilio di Trento afferma è vero, e vero resterà.

Si capisce quindi come il Santo Ufficio il 1 dicembre 1924 (cf. Monitore Ecclesiastico 1925, n. 194) abbia condannato tale proposizione derivata dalla filosofia dell'azione e della nuova definizione della verità censurata nel medesimo luogo: " Etiam post fidem conceptam, homo non debet quiescere in dogmatibus religionis, eisque fixe et immobiliter adhaerere, sed semper anxius manere progrediendi ad ulteriorem veritatem nempe evolvendo in novos sensus, immo et corrigendo id quod credit ".

Il R. Padre Gillet, Maestro Generale dei Domenicani, ha scritto recentemente una lettera ai Teologi del suo Ordine per ricordar loro con qual cura devono ritenere la definizione tradizionale della verità "adaequatio rei et intellectus", la conformità del giudizio e dell'essere estramentale, considerato soprattutto nelle sue leggi immutabili e non sostituire la nuova definizione " conformitas mentis et vitae ", la conformità dello spirito con la vita umana che sempre si evolve.

Ne segue da questo punto di vista tradizionale che due sistemi teologici che si oppongono contradditoriamente non possono essere veri l'uno e l'altro; l'uno è vero, l'altro falso.

Dal punto di vista invece pragmatista della nuova definizione della verità, i due sistemi possono essere entrambi veri come conformi ciascuno ad una spiritualità speciale, ad una esperienza religiosa particolare. Allora non vi è più verità in sè, ma soltanto relativa a ciascuno di noi. E' il relativismo.

Nella prima parte del nostro opuscolo parleremo dell'attualità del Tomismo per portar rimedio al disordine intellettuale e all'instabilità degli spiriti.

Tratteremo dell'eccellenza della dottrina di San Tommaso anzitutto secondo il giudizio della Chiesa, poi secondo la sua stessa natura, in quanto essa è una dottrina dell'essere

diviso in potenza ed atto. Insisteremo sopra i suoi principali caratteri: il suo realismo, la sua unità, la sua armonia, il suo teocentrismo. Richiameremo infine le disposizioni necessarie per studiarla con frutto.

Nella seconda parte diremo quali sono, secondo San Tommaso, i fondamenti della dottrina, non solo fisica, ma metafisica, dell'atto e della potenza e quali sono le principali applicazioni di questa dottrina.

La seconda parte, relativa alle 24 tesi tomiste approvate dalla S. Congregazione degli Studi, fu letta al Congresso tomistico internazionale di Roma nel 1925; fu pubblicata in Acta Accademiae romanae S. Thomae, 1925. Ma essendo questo volume esaurito noi lo abbiamo riprodotto qui tal quale fu presentato in latino, facendolo seguire da una traduzione italiana.

Si degni S. Tommaso d'Aquino di benedire queste pagine e per esse illuminare gli spiriti che ne faranno ragione di studio.

PARTE I.

L'ATTUALITÀ DEL TOMISMO E I BISOGNI DEL NOSTRO TEMPO

Diverse recenti pubblicazioni più o meno errate sulla natura e il metodo della teologia ci offrono l'occasione di richiamare il valore che la Chiesa riconosce alla dottrina di San Tommaso, e di mostrare come essa risponda ai bisogni più urgenti dell'ora presente, nel disordine che turba tante intelligenze.

1. - *Recenti deviazioni*

Tale disordine si manifestò già all'epoca in cui prese a pullulare il modernismo, di cui i 65 errori condannati dal Decreto « Lamentabili » e dall'Enciclica « Pascendi » erano quasi tutti, se non tutti, delle eresie, e talune di esse eresie fondamentali sulla natura stessa della rivelazione e della fede ridotta a pura esperienza religiosa.

Era l'indizio, non d'una crisi della fede, ma d'una assai grave malattia delle intelligenze, la quale le conduceva, sulle tracce del protestantesimo liberale e attraverso il relativismo allo scetticismo assoluto.

Per apportare rimedio a questo male, in gran parte di ordine filosofico, Pio X richiamò — come già aveva fatto Leone XIII — la necessità di fare ritorno alla dottrina di San

Tommaso, e disse anche nell'Enciclica «*Pascendi*»: — Magistros autem monemus, ut rite hoc teneant Aquinatem vel parum deserere praesertim in re Metaphysica, non sine magno detrimento esse: Parvus error in principio, sic verbis ipsius Aquinatis licet uti, est magnum in fine — Così pure nel *Motu proprio* Sacrorum Antistitum 1 Sept. 1910 (1). Malgrado questo richiamo, alcuni spiriti continuarono, coscientemente o inconsciamente, nell'opera di discredito della filosofia e teologia scolastica che non rispondevano più secondo essi alle esigenze della vita, neppure della vita interiore che permettono, ci dicono, di giudicare di ogni cosa. Alcuni sostenevano persino non essere, in fondo, la teologia che una spiritualità, *una esperienza religiosa* che ha trovato la sua espressione intellettuale. E spesso si giungeva a scrivere « esperienza religiosa » ove si avrebbe dovuto dire «fede cristiana e cattolica», dimenticando che l'oggetto proprio della esperienza religiosa anche la più autentica è assai ristretto in paragone di quello della fede che essa presuppone. Il giusto quaggiù esperimenta l'affetto filiale che lo Spirito Santo gli ispira a proprio riguardo, ma non ha esperienza della creazione libera ex nihilo, nè della distinzione reale delle Tre Persone divine, nè dell'Unione ipostatica, nè del valore infinito della Redenzione e della Messa, nè della vita eterna dei beati, nè dell'eternità delle pene, e tutto ciò egli lo crede infallibilmente perchè Dio l'ha rivelato, come la Chiesa lo propone. L'esperienza religiosa autentica, che procede dai doni di scienza, di intelletto, di sapienza, di pietà, presuppone la fede, ma non si identifica con essa.

Alcuni sono condotti da tali gravi confusioni a proporre un mutamento nella stessa definizione della verità, e riproducono questo giudizio d'un filosofo contemporaneo: « All'astratta e chimerica *adaequatio rei et intellectus* si sostituisce la ricerca metodica del diritto: l'*adaequatio realis mentis et vitae* (1) ». La verità non è più la conformità del nostro giudizio col *reale estramentale* (con la natura e l'esistenza delle cose), ma la conformità del nostro giudizio *con la vita umana* che si evolve costantemente e le cui esigenze sono conosciute dalla esperienza religiosa.

(1) Cf. *Enchiridion clericorum*, 1938, n. 805, 891.

Resta però a vedersi se questa esperienza religiosa o spiritualità ha un *fondamento obbiettivo,* e se l'azione o la *vita* di cui si rivendica il primato (come nella filosofia dell'azione) è la *vera vita,* l'azione realmente ordinata al *vero fine supremo.* Come giudicare di quest'ultimo se non per *conformità al reale,* diceva San Tommaso (2), ritornando così alla tradizionale definizione della verità?

L'azione vera si definisce in rapporto al vero fine ultimo a cui essa dice ordine e non viceversa; altrimenti noi non usciremmo dal soggettivismo, dal relativismo, dal pragmatismo.

Si è in questi ultimi tempi talmente voluto screditare la teologia scolastica che alcuni giunsero a sostenere che essa non può dedurre con certezza, per mezzo di una *minore* razionale, nessuna conclusione teologica, neppure questa: « Il Cristo (essendo veramente uomo) deve avere una volontà umana soggetta alla sua volontà divina. Questa conclusione non sarebbe, si dice, più rigorosa di quest'altra: Il Cristo (essendo veramente uomo) deve avere una personalità umana soggetta alla sua personalità divina. Ciò significa dimenticare che la teologia deduce le sue conclusioni al lume dei misteri rivelati, qui del mistero dell'Incarnazione, secondo il quale non vi ha in Gesù Cristo che una persona ed una personalità.

Si è anche giunti a dire che la teologia speculativa oggi non sa nè ciò che essa vuole, nè dove è incamminata. E' la

(1) Maurizio Blondel, *Punto di partenza della ricerca filosofica* (*Annales de Philosophie Crétienne*, 1906, a. I, p. 235).

(2) Cf. I-II, q. 19, a. 3, ad. 2m: « In his quae sunt ad finem (i mezzi) rectitudo rationis consistit in conformitate ad appetitum finis debiti. Sed tamen et ipse appetitus finis debiti *praesupponit rectam apprehensionem de fine, quae est per rationem* (secundum conformitatem ad rem)».

conclusione cui devono giungere quanti trascurano i principi stessi della dottrina di San Tommaso, proprio come se un geometra, dimenticando i principi della propria scienza, uscisse a dire: Oggi la geometria non sa nè quello che vuole, nè dove va.

Da qui non vi ha che un passo al disprezzo delle prove teologiche, comunemente accolte, persino di quelle ricavate dalla Santa Scrittura e dalla Tradizione, che presuppongono di già una certa analisi concettuale elementare dei dogmi rivelati (quella stessa che sviluppa in seguito la teologia speculativa per dare l'intelligenza dei dati rivelati prima di dedurre delle conclusioni).

Per taluni, molte di queste prove non conserverebbero il loro valore che ammettendo un aumento interiore ed obbiettivo del deposito rivelato, anche dopo la morte dell'ultimo apostolo. In tal modo si arriva a parlare della relatività e anche della fragilità delle forme dogmatiche, come se esse non fossero che *una esperienza religiosa che si evolve incessantemente*, come se in queste formule dogmatiche il verbo *essere* non fosse sempre immutabilmente vero. Nondimeno il Salvatore ha detto: « Ego sum via, veritas et vita » (Io., XIV, 6); « Coelum et terra transibunt verba autem mea non praeteribunt » (Matt., XXIV).

Si è sostenuto, in una recente pubblicazione, a proposito della grazia abituale e della grazia attuale, che le *nozioni* di cui si servono gli stessi Concilî nelle loro definizioni non sono immutabili e nondimeno si pretende di mantenere che le *definizioni* conciliari sono immutabilmente vere. Come potrebbe, in queste definizioni conciliari, il verbo *essere* (anima del giudizio) dare immutabilità a una proposizione di cui i due termini sono continuamente mutevoli? Altrettanto varrebbe dire che un gancio di ferro può tenere immobilmente unite le onde del mare. Come può un giudizio avere un valore immutabile se non vi è immutabilità nella prima apprensione, *nelle nozioni stesse* che questo giudizio riunisce?

Si dimentica che sotto le *nozioni* astratte o filosofiche, per esempio di natura, di persona, vi sono le nozioni confuse ed immutabili della ragione naturale e del senso comune, senza le quali le *affermazioni* di cui si parla non avrebbero alcuna immutabilità.

E' ciò che noi abbiamo mostrato nel libro apparso nel 1909: *Il senso comune, la filosofia dell'essere e le formule dogmatiche*.

Si torna così a sostenere che la *verità* non si deve più definire *in rapporto all'essere*, come fa il realismo tradizionale, che è anzi tutto filosofia dell'essere; ma che essa si deve definire *in rapporto all'azione* come nella filosofia dell'azione parente prossimo di quella del divenire (1).

---

(1) Si ritorna così a un relativismo più o meno pragmatista, di cui il Santo Ufficio il 1° dicembre 1924 condannò le proposizioni seguenti: «1°. *Conceptus* seu ideae abstractae per se nullo modo possunt constituere imaginem (seu repraesentationem) rectam atque, fidelem etsi partialem tantum. 2°. Neque *ratiocinia* ex eis confecta per se nos ducere possunt in *veram* cognitionem *ejusdem realitatis*. 3°. *Nulla proposito abstracta* potest haberi ut *immutabiliter vera*. 4°. In *assecutione veritatis actus intellectus in se sumptus, omni virtute specialiter apprehensiva destituitur*, neque est instrumentum proprium et unicum huius assecutionis, sed *valet tantum modo in complexu totius actionis humanae*, cujus pars et momentum est, cuique soli competit *veritatem assequi* et possidere. 5°. Qua propter *veritas* non invenitur in ullo actu particulari intellectus, in quo haberetur « *conformitas cum objecto* », ut aiunt scholastici, sed veritas est semper in fieri, consistitque in *adaequatione progressiva intellectus et vitae*, scil, in motu quodam perpetuo, quo intellectus evolvere et explicare nititur id quod parit experientia vel *exigit actio;* ea tamen lege ut in toto progressu nihil unquam *ratum* et *fixum habeatur*. 6°. Argumenta logica, tum de existentia Dei, tum de credibilitate Religionis christianae, per se sola, *nullo pollent valore*, ut aiunt, *objectivo*, scil. per se nihil probant *pro ordine reali*. 7°. Non possumus adipisci *ullam veritatem* proprii nominis quin admittamus existentiam Dei, immo et Revelationem. 8°. *Valor* quem habere possunt hujusmodi argumenta, *non provenit ex eorum evidentia*, seu vi dialectica, sed ex exigentiis «*subjectivis*» vitae vel *actionis*, quae ut recte evolvantur sibique cohaereant, his veritatibus indigent». Seguono altre quattro proposizioni condannate che riguardano l'apologetica e il valore della fede. L'elenco di queste proposizioni lo trovi nel *Monitore Ecclesiastico* 1925, p. 194. Come si può evitare questa proposizione modernista. (Denz. 2058): « *Veritas non est immutabilis plusquam ipse homo*, quippe quae cum ipso, in ipso, et per ipsum evolvitur »?

Resta allora la questione: l'azione di cui parlate *è vera* essa stessa?

Essa non può esserlo che se tende al vero fine ultimo. Ora come giudicare a sua volta di questo ultimo se non *per conformità con il reale* (ritornando alla definizione tradizionale della verità), come diceva San Tommaso (2) e come l'ha ripetuto Emilio Boutroux nella sua critica molto appropriata alla filosofia dell'azione (3)?

Nelle recenti deviazioni che abbiamo ricordato, la teologia è praticamente poco a poco sostituita dalla storia unita alla psicologia religiosa o a quella del divenire, i cui principali rappresentanti sono citati come delle autorità quasi come un S. Agostino se non più, giacchè hanno un valore di attualità: « La Teologia che non fosse attuale sarebbe una teologia falsa ». E si aggiunge che la teologia di San Tommaso non è più attuale.

Il vero non è mai immutabile, ci dicono; il vero è ciò che corrisponde alle esigenze dell'azione umana evolventesi sempre. M. Blondel ha scritto ancora nel 1935 in *L'Etre et les êtres p.* 415: « *Nessuna evidenza intellettuale, neppure quella dei principi assoluti per sè, e che possiedono un valore ontologico, ci si impongono con una certezza spontaneamente e infallibilmente costringente* ».

E' quanto dire che *prima della libera scelta* che ammette la necessità e il valore ontologico di questi principi, essi non sono *che probabili*; dopo la scelta, questi principi sono veri

(2) I. II. q. 19, a 3, ad 2m., loc. cit.

(3) *Science et religion*, 1908, pag. 296: « E' dunque dell'azione speciale della volontà che si intende parlare? *Ma la volontà esige un fine*... Ciò che si cerca attraverso queste ingegnose teorie è l'azione come autosufficiente, indipendentemente da tutti i concetti per i quali noi possiamo tentare di esplicarla e di giustificarla, l'azione pura, l'azione in sè... Ciò non significa forse si voglia o non si voglia, il ritorno a un programma indeterminato?... E non ci si caccia in una via senza uscita, allorquando si cerca nella pratica, lontano dalla teoria, l'essenza e il solo principio verace della vita religiosa?».

per la conformità alle esigenze dell'azione o della vita umana; e cioè ancora che essi hanno una certezza *soggettivamente sufficiente*, ma *obbiettivamente insufficiente*, come la prova Kantiana della esistenza di Dio. Ove conduce tutto questo? A concludere che le prove tomistiche della esistenza di Dio, per se sole, non sono che probabili.

E' appunto questa confusione ed instabilità degli spiriti che mostra l'imprescindibile necessità, come dissero Leone XIII e Pio X, di far ritorno a San Tommaso.

Come l'ha fatto osservare Pio X nell'Enciclica *Pascendi*, il male del quale soffre il mondo moderno è anzitutto un male dell'intelligenza: *l'agnosticismo*. Esso, sia sotto forma di positivismo empirista, sia sotto quella d'idealismo, mette in dubbio il valore ontologico delle nozioni primordiali nonchè dei primi principî della ragione, il che non permette più di provare con certezza obbiettivamente sufficiente, l'esistenza di Dio distinto dal mondo, e quindi neanche di stabilire il fondamento supremo dell'obbligo morale, o quello della legge naturale. La filosofia moderna ci propone una logica ed una critica soggettive, le quali non permettono di giungere alla verità, cioè di conoscere l'essere estramentale. L'ontologia viene soppressa o ridotta all'enunciato dei primi principî, i quali non sono più leggi immutabili dell'essere, ma solamente leggi dello spirito che evolve, leggi del divenire mentale, volitivo o sentimentale. Arriviamo in tal modo ad una psicologia priva d'anima, la quale non conosce se non i fenomeni, cioè il divenire che è alla base dello stato di conoscenza mutevole. La morale diviene allora una morale priva d'obblighi e di sanzioni, posto che non possiamo conoscere il fondamento supremo del dovere, nè il fine ultimo e vero dell'uomo, secondo un giudizio certo di conformità con la realtà. Invece di codesto giudizio necessario vi sono opzioni libere.

In luogo della *filosofia dell'essere* abbiamo, sia una *filosofia dei fenomeni*, sia una *filosofia del divenire*, sia una *filoso-*

fia dell'azione e delle esigenze di quest'ultima, ossia un volontarismo secondo il quale « la metafisica ha la sua sostanza nella volontà agente » sostituita all'essere ed alle leggi immutabili di questo . Si rinuncia così alla definizione tradizionale della verità: conformità del giudizio con la realtà extramentale, *adaequatio rei et intellectus,* alla quale viene sostituita la definizione: *veritas est conformitas mentis et vitae,* la verità è conformità del pensiero con la vita umana sempre in evoluzione. In tal modo eccoci tornati al modernismo (Denz., 2058, 2026, 2079, 2080).

Quanto al fatto della Rivelazione, esso rimane inconoscibile, perchè i segni della rivelazione non possono venir stabiliti con certezza obbiettivamente sufficiente. V'è chi dubita persin della possibilità del miracolo, visto che il miracolo sembra in contraddizione col principio di causalità, nella forma in cui esso viene formulato oggi dall'agnosticismo e dal fenomenalismo: « qualsiasi fenomeno presuppone un fenomeno antecedente ». Il miracolo sarebbe un fenomeno senza antecedente fenomenale; non possiamo ammetterlo se non quale effetto della fede religiosa o della viva emozione che segue talvolta il sentimento religioso. Arriviamo in tal modo ad una religione fondata sul sentimento religioso e sull'*evoluzione naturale* di questo. Il cristianesimo ed il cattolicesimo sarebbero la forma più alta di codesta evoluzione, però non vi sono più dogmi immutabili, perchè i dogmi vengono espressi da nozioni come quella di natura e di persona, di cui il *valore ontologico* e *trascendente* è sempre dubbio.

L'agnosticismo conduce così al *naturalismo* ossia alla negazione delle realtà soprannaturali (1).

(1) Abbiamo esposto in modo particolareggiato i principi e le conseguenze dell'*agnosticismo* e dell'*evoluzionismo* in un'altra opera nostra *De Revelatione*, 4a edizione, 1945, Roma, Ferrari, t. I. p. 218-248; 259-299; t. II, p. 2-92; 115-124. Oggidì taluni non esitano d'insegnare persino dottrine quanto mai fantasiose e falsissime a proposito del peccato originale. 1° L'ipotesi dell'evoluzione materiale del mondo viene estesa all'ordine spirituale e soprannaturale. Il mondo soprannaturale sarebbe in evoluzione verso il pieno arrivo di Cristo, cioè

All'origine di tutti quegli errori v'è, sin dai tempi di Hume e di Kant, il seguente: *La relazione essenziale dell'intelligenza con l'essere extramentale viene soppressa;* perciò l'intelligenza moderna non può più alzarsi con certezza a Dio, Primo Essere; essa ricade su se stessa e dice finalmente che Dio non esiste nell'ordine trascendente, ma che egli *diviene in noi.* Fu così che l'agnosticismo di Kant condusse al panteismo di Fichte ed all'evoluzionismo assoluto di Hegel: evoluzionismo che si riscontra nelle forme svariatissime dell'idealismo contemporaneo. L'uomo non vive più di Dio, ma solamente di se stesso e si avvia verso la morte, verso l'angoscia e la

fino al secondo suo avvento. 2° Il peccato, in quanto colpisce l'anima, sarebbe qualcosa di spirituale e quindi non esisterebbe nel tempo, perciò poco importa a Dio se esso venne commesso al principio oppure nel corso dell'esistenza dell'umanita. 3° Le coscienze umane si compenetrerebbero in qualche modo e tutte comparteciperebbero alla natura umana, la quale avrebbe un'esistenza sua indipendente. Per questo il peccato personale di una qualsiasi anima colpisce la natura umana intera. 4° Quindi il peccato originale non sarebbe più di quello di Adamo, ma di qualsiasi uomo, un peccato che ricadrebbe sulla natura intera. V'è chi vorrebbe *cambiare* in tal modo non solamente il modo d'esposizione della *teologia*, ma pure la stessa *natura* di codesta, e persino quella del dogma.

Taluni insegnano più o meno esplicitamente che *il mondo materiale evolverebbe in modo naturale verso lo spirito*, e che parimenti *il mondo spirituale evolverebbe in modo naturale o quasi naturale verso l'ordine soprannaturale*, come se Baius avesse avuto ragione. Il mondo sarebbe in tal modo in evoluzione naturale verso la pienezza di Cristo; esso sarebbe in progresso continuo e quindi *non avrebbe potuto essere* all'inizio *in stato perfetto* di giustizia originale *seguito da una caduta* ossia dal peccato originale; tale evoluzionismo, che ricorda quello di Hegel, muta la sostanza stessa del dogma.

La medesima tendenza induce taluni a formulare, a proposito della *Eucarestia*, affermazioni come la seguente: « *Il vero problema della presenza reale non è stato posto finora* ». Dire che Cristo è presente nell'Eucarestia *ad modum substantiae* è dare una spiegazione che passa accanto al vero problema; nella sua chiarezza ingannatrice essa sopprime il mistero religioso per accontentarsi di un semplice prodigio. Occorre sostituire nel caso al metodo scolastico di riflettere quello cartesiano e spinozista. Benchè Cristo sia Dio per davvero, non si può dire che con lui ci sia stata una presenza di Dio nella Giudea. *Dio non era presente in Palestina più che altrove.* Vi fu però un *segno efficace* della presenza di Dio. Parimenti l'*Eucarestia* è il *segno efficace di una presenza spirituale. Non vi è transustanziazione* nel senso fisico e filosofico, ma solamente nel senso religioso. Il pane e il vino sono divenuti i *segni* della presenza spirituale di Cristo.

fia dell'azione e delle esigenze di quest'ultima, ossia un volontarismo secondo il quale « la metafisica ha la sua sostanza nella volontà agente » sostituita all'essere ed alle leggi immutabili di questo. Si rinuncia così alla definizione tradizionale della verità: conformità del giudizio con la realtà extramentale, *adaequatio rei et intellectus*, alla quale viene sostituita la definizione: *veritas est conformitas mentis et vitae*, la verità è conformità del pensiero con la vita umana sempre in evoluzione. In tal modo eccoci tornati al modernismo (Denz., 2058, 2026, 2079, 2080).

Quanto al fatto della Rivelazione, esso rimane inconoscibile, perchè i segni della rivelazione non possono venir stabiliti con certezza obbiettivamente sufficiente. V'è chi dubita persin della possibilità del miracolo, visto che il miracolo sembra in contraddizione col principio di causalità, nella forma in cui esso viene formulato oggi dall'agnosticismo e dal fenomenalismo: « qualsiasi fenomeno presuppone un fenomeno antecedente ». Il miracolo sarebbe un fenomeno senza antecedente fenomenale; non possiamo ammetterlo se non quale effetto della fede religiosa o della viva emozione che segue talvolta il sentimento religioso. Arriviamo in tal modo ad una religione fondata sul sentimento religioso e sull'*evoluzione naturale* di questo. Il Cristianesimo ed il cattolicesimo sarebbero la forma più alta di codesta evoluzione, però non vi sono più dogmi immutabili, perchè i dogmi vengono espressi da nozioni come quella di natura e di persona, di cui il *valore ontologico* e *trascendente* è sempre dubbio.

L'agnosticismo conduce così al *naturalismo* ossia alla negazione delle realtà soprannaturali (1).

(1) Abbiamo esposto in modo particolareggiato i principi e le conseguenze dell'*agnosticismo* e dell'*evoluzionismo* in un'altra opera nostra *De Revelatione*, 4a edizione, 1945, Roma, Ferrari, t. I. p. 218-248; 259-299; t. II, p. 2-92; 115-124. Oggidì taluni non esitano d'insegnare persino dottrine quanto mai fantasiose e falsissime a proposito del peccato originale. 1° L'ipotesi dell'evoluzione materiale del mondo viene estesa all'ordine spirituale e soprannaturale. Il mondo soprannaturale sarebbe in evoluzione verso il pieno arrivo di Cristo, cioè

All'origine di tutti quegli errori v'è, sin dai tempi di Hume e di Kant, il seguente: *La relazione essenziale dell'intelligenza con l'essere extramentale viene soppressa;* perciò l'intelligenza moderna non può più alzarsi con certezza a Dio, Primo Essere; essa ricade su se stessa e dice finalmente che Dio non esiste nell'ordine trascendente, ma che egli *diviene in noi*. Fu così che l'agnosticismo di Kant condusse al panteismo di Fichte ed all'evoluzionismo assoluto di Hegel: evoluzionismo che si riscontra nelle forme svariatissime dell'idealismo contemporaneo. L'uomo non vive più di Dio, ma solamente di se stesso e si avvia verso la morte, verso l'angoscia e la

fino al secondo suo avvento. 2° Il peccato, in quanto colpisce l'anima, sarebbe qualcosa di spirituale e quindi non esisterebbe nel tempo, perciò poco importa a Dio se esso venne commesso al principio oppure nel corso dell'esistenza dell'umanità. 3° Le coscienze umane si compenetrerebbero in qualche modo e tutte compartecipereb-bero alla natura umana, la quale avrebbe un'esistenza sua indipendente. Per questo il peccato personale di una qualsiasi anima colpisce la natura umana intera. 4° Quindi il peccato originale non sarebbe più di quello di Adamo, ma di qualsiasi uomo, un peccato che ricadrebbe sulla natura intera. V'è chi vorrebbe *cambiare* in tal modo non solamente il modo d'esposizione della *teologia*, ma pure la stessa *natura* di codesta, e persino quella del dogma.

Taluni insegnano più o meno esplicitamente che *il mondo materiale evolverebbe in modo naturale verso lo spirito*, e che parimenti *il mondo spirituale evolverebbe in modo naturale o quasi naturale verso l'ordine soprannaturale*, come se Baius avesse avuto ragione. Il mondo sarebbe in tal modo in evoluzione naturale verso la pienezza di Cristo; esso sarebbe in progresso continuo e quindi *non avrebbe potuto essere* all'inizio *in stato perfetto* di giustizia originale *seguito da una caduta* ossia dal peccato originale; tale evoluzionismo, che ricorda quello di Hegel, muta la sostanza stessa del dogma.

La medesima tendenza induce taluni a formulare, a proposito della *Eucarestia*, affermazioni come la seguente: « *Il vero problema della presenza reale non è stato posto finora* ». Dire che Cristo è presente nell'Eucarestia *ad modum substantiae* è dare una spiegazione che passa accanto al vero problema; nella sua chiarezza ingannatrice essa sopprime il mistero religioso per accontentarsi di un semplice prodigio. Occorre sostituire nel caso al metodo scolastico di riflettere quello cartesiano e spinozista. Benchè Cristo sia Dio per davvero, non si può dire che con lui ci sia stata una presenza di Dio nella Giudea. *Dio non era presente in Palestina più che altrove*. Vi fu però un *segno efficace* della presenza di Dio. Parimenti l'*Eucarestia* è il *segno efficace di una presenza spirituale. Non vi è transustanziazione* nel senso fisico e filosofico, ma solamente nel senso religioso. Il pane e il vino sono divenuti i *segni* della presenza spirituale di Cristo.

disperazione delle quali tratta l'*esistenzialismo* attuale, che è, come ha detto qualcuno, l'esperienza anticipata non del cielo, ma dell'inferno.

Occorre perciò salvare l'intelligenza, sanarla, farle capire che i primi principî della religione naturale o del senso comune hanno un valore ontologico, che sono leggi dell'essere le quali permettono di giungere alla vera certezza sull'esistenza di Dio, fondamento supremo dell'obbligo morale, come pure alla certezza del fatto della rivelazione di Dio, sulla quale poggiano i dogmi immutabili della fede.

Tale difesa del valore ontologico e del valore trascendentale o analitico delle prime nozioni e dei primi principî, la troviamo nel tomismo; non è questa una difesa superficiale, come quella della filosofia del senso comune proposta dagli scozzesi Reid e Dugald Stewart, ma quanto mai profonda, la quale raccoglie i frutti del pensiero di Socrate, di Platone, di Aristotele, dei Padri della Chiesa e soprattutto di Sant'Agostino. Abbiamo là un patrimonio intellettuale di un valore incommensurabile, il quale restituisce all'intelligenza umana la coscienza di quello ch'essa è difatto, le fa capire nuovamente la sua vera natura, e le permette perciò di ritrovare la via che conduce a Dio, prima causa e ultimo fine, nonchè di *dirigere* la volontà verso tale fine supremo.

Il tomismo corrisponde ai bisogni profondi del mondo moderno, perchè restituisce *l'amore della verità per se stessa.* Ora senza tale amore della verità per se stessa non è possibile ottenere le vera carità infusa, ossia l'amore soprannaturale di *Dio per se stesso*, nè giungere alla *contemplazione infusa* di Dio ricercato per se stesso, ossia alla contemplazione che

---

Ora affermare questo equivale a tornare al modernismo e anche all'eresia dell'impanazione o a quella della consustanziazione.

Savonarola quando era tentato d'orgoglio si paragonava con S. Tommaso e si considerava un nano di fronte a quel gigante. Al contrario i modernisti, di cui sopra, si credono superiori a S. Tommaso. Speriamo che cambino parere nel momento della morte!

procede dalla fede viva arricchita dei doni dello Spirito Santo. d'intelligenza e di sapienza sopratutto.

Come fece osservare giustamente Jacques Maritain nel suo bel libro *Le Docteur Angelique*, 1929, Annexe 1: *S. Thomas Apôtre des temps modernes*, p. 212,: « S. Tommaso, e questo è un beneficio immediato a lui dovuto, riconduce l'intelligenza al suo oggetto, l'orienta verso il suo fine, le restituisce la sua natura. Come potrebbe essa non dargli ascolto? E' come se dicessimo all'occhio ch'esso è fatto per vedere, alle ali, ch'esse sono fatte per volare... Nello stesso tempo le viene restituita la semplicità dello sguardo; gli ostacoli artificiali non la fanno più esitare quanto all'evidenza naturale dei primi principî, e tale evidenza ripristina la continuità fra la filosofia e il senso comune ». E' appunto quello che abbiamo dimostrato nel libro nostro su *Il Senso comune, la filosofia dell'essere e le formule dogmatiche.*

Per il suo realismo, la necessità e l'universalità dei suoi principî, il tomismo ha pure una grande *capacità assimilatrice.* Esso è in grado di assimilare tutto ciò che è nuovo e vero nelle scoperte delle scienze diverse e quindi la base sperimentale può continuamente venir estesa; a modo dell'organismo umano, il quale conserva la propria struttura sostanziale, v'è nel tomismo un processo d'assimilazione perpetuo. Torneremo ancora su quest'argomento alla fine del capitolo seguente.

II. - L'eccellenza del Tomismo

Secondo le testimonianze di parecchi Papi, la dottrina di San Tommaso è la sintesi filosofica e teologica più perfetta e la più sicura espressione della verità tanto nell'ordine della natura che in quello della grazia.

Richiamiamo alla memoria le parole di Leone XIII nell'Enciclica *Aeterni Patris*: « Jam vero inter scholasticos Doc-

tores, omnium princeps et magister, longe eminet S. Thomas Aquinas, qui, uti Cajetanus animadvertit, veteres doctores quia summe veneratus est, ideo intellectum omnium quodam modo sortitus est (In II. q. 148, a. 4 in finem). Illorum doctrinas, velut dispersa cujusdam corporis membra in unum S. Thomas collegit et coagmentavit, miro ordine digessit et magnis incrementis ita adauxit, ut Catholicae Ecclesiae singulare praesidium et decus jure meritoque habeatur... Nulla est philosophiae pars, quam non acute simul et solide pertractarit... Illud etiam accedit, quod philosophicas conclusiones Angelicus Doctor speculatus est in rerum rationibus et principiis, quae quam latissime patent et infinitarum fere veritatum semina suo velut gremio concludunt, a posterioribus magistris opportuno tempore uberrimo cum fructu aperienda... Praeterea rationem, ut par est, a fide apprime distinguens, utramque tamen amice consocians, utriusque tum jura conservavit, tum dignitati consuluit, ita quidem ut ratio ad humanum fastigium Thomae pennis evecta, jam fere nequeat sublimius assurgere; neque fides a ratione fere possit plura aut validiora adjumenta praestolari, quam quae jam est per Thomam consecuta (1) ». Leone XIII cita pure le seguenti parole di Innocenzo VI: « Hujus (Thomae) doctrina prae coeteris, excepta canonica, habet proprietatem verborum, modum dicendorum, veritatem

(1) « Tra i Dottori Scolastici, però, eccelle di gran lunga sopra tutti San Tommaso d'Aquino, di tutti principe e maestro. Egli (come osserva il Cardinale Gaetano) *appunto perchè tenne in somma venerazione gli antichi sacri dottori, ereditò in qualche modo l'intelletto di tutti*. (In II 2, q. CXLVIII, a 4, in fine). Le loro dottrine, quasi membra disperse di un certo corpo o sistema, San Tommaso seppe raccogliere e collegare, disporre in ordine mirabile, e accrescere di aggiunte importantissime; tanto che con perfetta giustizia viene considerato singolare presidio e onore della Chiesa Cattolica ..... Non v'è parte della filosofia, ch'egli non abbia trattato a fondo, con pari acume e solidità ..... A questo si aggiunge che l'Angelico Dottore speculò le sue conclusioni filosofiche nella luce delle ragioni e dei principi supremi; i quali essendo di universalità onnicomprensiva contengono in certo modo nel loro seno i germi d'infinite verità. Compito dei maestri successivi sarà appunto far germogliare questi semi, a tempo opportuno e con ottimo frutto ... Inoltre, dopo avere prima di tutto convenientemente distinto la ragione dalla fede, seppe però armonicamente congiungerle, conservando i diritti e salvaguardando la dignità di ciascuna. E così avvenne che la ragione, sulle ali di San Tommaso, raggiunge il culmine delle umane possibilità, tanto, che quasi appare impossibile farla salire più in alto; mentre d'altra parte la fede ben difficilmente può ripromettersi dalla ragione aiuti più numerosi ed efficaci di quelli ottenuti per opera di San Tommaso ».

sententiarum, ita ut nunquam qui eam tenuerint, inveniantur a veritatis tramite deviasse, et qui eam impugnaverit, semper fuerit de veritate suspectus » (1) (Serm. de S. Thoma).

S. Roberto Bellarmino dice egualmente di S. Tommaso nella introduzione al suo trattato della Santa Trinità: « Tanto si quidem ordine, tanta facilitate, tanta brevitate nobis omnia proponit, ut ego affirmare audeam, si quis diligenter has D. Thomae paucas quaestiones incumbat nihil ei difficile vel in Scripturis, vel in Conciliis vel in Patribus de Trinitate futurum; et plus omnino profecturum aliquem si duobus mensibus dat operam S. Thomae quam si per multos menses in Scripturis et Patribus legendis versetur » (2). Il Papa Giovanni XXII ha detto pure: « Ipse (S. Thomas) plus illuminavit Ecclesiam quam omnes alii Doctores; in cuius libris plus proficit homo uno anno quam in aliorum doctrina toto tempore vitae suae. (3) ».

(1) « La dottrina di costui (Tommaso) vince tutte le altre (eccettuata la Canonica) per la proprietà delle parole, il buon merito nell'esporre, la verità delle sentenze; cosicchè non è mai accaduto a coloro che l'hanno professata, di errare fuor dal cammino della verità; mentre invece chi l'ha combattuta è sempre stato sospettato di errore (Serm. su San Tommaso).

(2) « Veramente ci propone ogni cosa con tanto ordine, con tanta immediatezza, con tanta brevità, che oso affermare che se alcuno diligentemente studierà le poche questioni di S. Tommaso, niente più gli riuscirà difficile intorno alla Trinità sia nelle Scritture, sia nei Concilii, sia nei Papi; e se alcuno attenderà a S. Tommaso per due soli mesi ne porterà più frutto che se per parecchi si fosse immerso nella lettura delle Scritture e dei Padri».

(3) « Egli (S. Tommaso) illustrò la Chiesa più di tutti gli altri Dottori; dai suoi libri in un solo anno lo studioso trae più vantaggio che per tutto il tempo di sua vita dalla dottrina di altri».
Allocutio hab. in Concistorio an. 1318, in Vita S. Thomae A. 81 apud Bolland. *Acta Sanct.* die 7 mart. cf. de hac re *Enchiridion clericorum* (Documenta Ecclesiae sacrorum alumnis istituendis) an. 1938, p. 624.

★

La ragione intrinseca fondamentale della eccellenza del tomismo, sotto il punto di vista filosofico, è facile ad afferrarsi. Tale eccellenza proviene da ciò che essa è anzitutto una *metafisica,* che considera ogni cosa non in rapporto al movimento, al *fieri,* nè in rapporto all'io umano o all'azione umana, bensì in *rapporto all'essere* (natura ed esistenza delle cose), cioè in rapporto al primo intelligibile, oggetto proprio della metafisica. Per questo il tomismo differisce notevolmente dalle dottrine che sono innanzi tutto una fisica o una filosofia naturale, oppure una psicologia, oppure una etica o un dogmatismo morale, e che non risalgono sufficientemente alle nozioni prime ed ai principi primi dell'essere in quanto essere o del reale (1).

L'eccellenza del tomismo, sotto il punto di vista filosofico, proviene in secondo luogo da ciò che esso risolve tutti i grandi problemi *mediante la divisione dell'essere in potenza e atto, ammettendo il primato dell'atto.*

Questa divisione s'impone, secondo il tomismo, per conciliare il primo principio della ragione e dell'essere (il principio d'identità o di non contraddizione) col divenire e la molteplicità degli esseri affermati dall'esperienza.

Secondo il principio d'identità « l'essere è l'essere e il non-essere è il non-essere », ciò che equivale a dire « l'essere non è il non-essere » : è questo l'enunciato, il più semplice del principio di non contraddizione. D'altra parte ciò che *diventa*

(1) Se l'intelligenza umana non conoscesse l'essere intelligibile e la sua opposizione al non-essere, se essa non conocesse almeno confusamente il *principio di contraddizione* come *legge dell'essere* (l'essere non è il non essere), non potrebbe affermare con certezza *cogito, ergo sum* giacchè sarebbe come dire contemporaneamente : *io penso e non penso,* oppure : *io so e non so.* Non si potrebbe neanche dire impersonalmente : «pensa», come si dice : «piove», giacchè il pensiero impersonale sembrerebbe non essere veramente « pensiero » e doversi perdere nell'incosciente.

non è ancora ciò che *sarà,* ma *può* esserlo; bisogna dunque distinguere in esso la potenza e l'atto : nella germinazione della pianta vi è l'attuazione progressiva d'una *potenza reale,* d'una *capacità di perfezione* che riceverà la forma specifica, la struttura essenziale della quercia o del faggio. Nello stesso modo la molteplicità delle querce non si spiega che distinguendo in ciascuna, la forma specifica della quercia e la materia capace di riceverla, la quale è essa pure una reale capacità di perfezione. Da questi primi principi derivano i caratteri essenziali del tomismo dal punto di vista filosofico : dottrina realista, intelletualista, teocentrica.

E' una *dottrina realista* giacchè ammette il primato dell'essere sulla conoscenza, concepita come essenzialmente relativa all'essere; la nostra conoscenza intellettuale parte infatti dall'idea dell'essere presupposta da tutte le altre, e si compie nel giudizio, l'anima del quale è il verbo essere. Questo realismo non diminuisce in niente la vitalità e l'immanenza dell'atto del conoscere, ma afferma il suo valore in rapporto all'essere extramentale.

Il tomismo è inoltre una *dottrina intellettualista* giacchè ammette la superiorità dell'intelligenza (facoltà dell'essere) sulla volontà che essa dirige. Questa dottrina, che vale per l'intelligenza divina come per l'intelligenza umana, si oppone fortemente all'arbitrario « *stat pro ratione voluntas* ». Ma essa salvaguarda veramente il libero arbitrio rispetto ad ogni bene che non sia il bene universale nella sua pienezza. Essa garantisce pure perfettamente la superiorità della carità, affermando che quaggiù l'amore di Dio, in quanto conduce a Lui, è più perfetto della conoscenza di Dio che attira per così dire Dio a noi, imponendogli in certo modo il limite delle nostre idee ristrette e finite.

Infine il tomismo è una dottrina *teocentrica* che afferma il primato di Dio, Atto puro, su tutto il creato, perchè l'atto

è più perfetto della potenza. C'è di più in ciò che è, che in ciò che *diviene*. Dio è dunque, non il divenire universale, ma l'Essere stesso eternamente sussistente, infinitamente più perfetto nella sua pienezza di tutto ciò che partecipa alle sue perfezioni. Ne segue che nulla esiste e nulla persevera nell'esistenza se non per Dio creatore e conservatore e che nessuna creatura può agire senza il suo concorso, neppure la creatura libera. Nessuna creatura può infatti passare dalla potenza all'atto che sotto l'influenza d'una causa superiore in atto e, in ultima analisi, sotto l'influenza dell'Agente Supremo che solo è la sua attività, Atto puro, che solo è l'Essere stesso, il Bene stesso e la suprema libertà di cui la nostra non è che una partecipazione, nobile certamente, ma sempre limitata.

Questi tre caratteri: realismo, intellettualismo, teocentrismo sono l'essenza stessa del tomismo .

★

Da essi derivano gli altri caratteri: la sua unità organica, l'universalità, l'elevazione, la profondità dei suoi principi, la proprietà dei termini, la manifesta armonia e il perfetto equilibrio delle parti.

La sua unità non è artificiale o fittizia come quella di un sistema eclettico, privo di principi direttivi e che raccatta bene o male elementi a destra e sinistra; essa non è forzata o imperiosa, come farebbe un sistema troppo stretto, fondato sopra una idea-madre incapace di spiegare, senza violentarli, i diversi aspetti del reale. E' una *unità organica*, simile a quella d'un vivente, una unità fondata sulla natura stessa delle cose, non solamente sulla *coordinazione* degli agenti creati e di Dio, ma sulla subordinazione di tutte le cause alla Causa suprema.

La necessità, l'universalità, l'elevazione e la profondità dei principi del tomismo provengono da ciò che *nell'ordine naturale* essi sono fondati su una nozione di tutte la *prima*, la

più universale, quella dell'*essere* che ha per proprietà l'uno, il vero, il bene e il bello. Sono poi fondati sulla primissima divisione dell'essere in *potenza* ed *atto*, con l'affermazione della priorità dell'atto sulla potenza. Tutti i problemi filosofici si illuminano alla luce di questi principî che soli permettono di spiegare il *divenire*, le sue forme svariate e la molteplicità degli esseri in dipendenza dalla Causa prima .

Nell'ordine teologico, la necessità, l'universalità, l'elevazione e la profondità dei principî del tomismo provengono da ciò che essi sono fondati sulla *natura stessa di Dio*, sulla Sua Deità nella quale si identificano senza distruggersi le perfezioni assolute: l'Essere stesso eternamente sussistente, la suprema Sapienza e la sovrana Bontà. Tutti i trattati teologici di San Tommaso, quello di Dio, Uno e Trino, quello della creazione e del governo divino, quello della Incarnazione redentrice, quello dei Sacramenti, quello del fine ultimo degli atti umani, quello delle virtù e dei doni, quello della grazia, si illuminano alla *luce di questi principî superiori*, mentre si farebbe violenza al loro oggetto volendolo spiegare con *principî meno elevati*, e meno universali, come lo sarebbe una definizione discutibile della *libertà umana*, o principî d'una filosofia *dell'azione* (*umana*), capace di fondare tutt'al più un dogmatismo morale, in cui la verità si definisce non più in funzione dell'essere, ma in funzione della nostra azione umana la cui rettitudine profonda resterebbe sempre un problema.

★

La *proprietà dei termini* è sempre stata ritenuta dai Sommi Pontefici come una caratteristica del tomismo. Si legge nell'Ufficiatura di San Tommaso: « Stylus brevis, grata facundia: celsa, clara, firma sententia ». Questa proprietà dei termini proviene dal fatto che i concetti e i giudizi che essi esprimono furono considerati *alla luce obbiettiva dell'essere e dei principî*, allo scopo di conoscere la natura delle cose e le

loro proprietà e non solamente, come in ogni pragmatismo, allo scopo di dirigere l'attività umana verso un *dato fine che si suppone buono*. Per questo il tomismo esclude, quando gli è possibile, la *metafora*, sorgente di confusione e d'inesattezza; esso non vi ricorre che quando mancano i termini propri, e allora esso dice espressamente che parla in modo metaforico. Il filosofo che, all'opposto, comincia con l'esprimersi in metafore, quando potrebbe e dovrebbe conservare la proprietà dei termini, si condanna ad un eterno « *press'a poco* », in modo che non è più dato distinguere nelle sue prove e nelle sue asserzioni, quelle che sono solamente probabili da quelle che sono veramente certe.

★

L'armonia delle parti nella dottrina di San Tommaso si afferma non meno. Essa deriva da una virtù che egli possedeva in grado squisito: il senso cioè della misura, dell'equilibrio, che giammai gli permetteva di porre in maggior luce un elemento a svantaggio di un altro.

Sotto questo rapporto egli è il massimo classico della teologia, assai contrario a tutte le esagerazioni romantiche che drammatizzano a capriccio i grandi problemi e giungono a tali antinomie fra la tesi e l'antitesi da rendere impossibile il raggiungere la sintesi superiore che concilierebbe veramente e immutabilmente i diversi aspetti del reale. In tal modo alle grandi verità si sostituiscono i *grandi problemi* giammai risolti e che già si considerano come insolubili. Nella dottrina di San Tommaso vi ha un'armonia manifesta fra il senso e l'intelligenza, fra la conoscenza tradizionale e lo sforzo personale per approfondire la tradizione, fra l'intelligenza e la libertà, fra la ragione e la fede, e da qui deriva l'equilibrio delle altre parti subordinate.

I sensi forniscono alla intelligenza la materia della sua considerazione, ma essa stessa giudica del loro valore alla luce

dei principî e delle nozioni prime astratte delle cose sensibili. La tradizione dirige il nostro sforzo, ma questo, assimilandosi il contenuto dell'apporto tradizionale, giudica sempre meglio del suo valore intrinseco. L'intelligenza dirige la libertà, ma il consentimento libero, accettando il giudizio pratico, *fa che questo sia l'ultimo* e termini la deliberazione. La ragione ci dimostra essere ragionevole credere, a cagione dei segni che accompagnano la rivelazione divina, e questa conferma a sua volta le viste superiori della ragione su Dio, su l'anima spirituale e la vita futura. Come diceva Leone XIII nell'Enciclica *Aeterni Patris*: « Qua propter qui philosophiae studium cum obsequio Fidei christianae coniungunt ii optime philosophantur; quando quidem divinarum veritatum splendor, animo exceptus, ipsam juvat intelligentiam; cui non modo nihil de dignitate detrahit, sed nobilitatis, acuminis, firmitatis plurimum addit » (1).

La filosofia aristotelica non riceve così il suo pieno sviluppo nelle grandi questioni sull'anima spirituale ed immortale, sulla libertà, su Dio e la libertà dell'atto creatore se non con San Tommaso, mercè il cui profondo pensiero la filosofia giunge all'età adulta. Occorrevano il clima cristiano e la luce della divina rivelazione, *stella rectrix*, che mostrava dall'alto la mèta da raggiungere, la vetta alla quale con le sole sue forze la ragione doveva pervenire. Colui che ci addita il termine dell'ascesa ci è sì d'aiuto, ma dobbiamo noi stessi camminare con le forze nostre per giungervi.

Tali sono le ragioni dell'eccellenza del tomismo. Esso, come filosofia, è sovrattutto una metafisica che considera ogni cosa non in rapporto al divenire, nè in rapporto all'io umano o alla nostra azione, ma in rapporto all'*essere e all'essere distinto in potenza ed atto*, affermando la superiorità dell'atto. Da

(1) «Per la qual cosa coloro che lo studio della filosofia uniscono all'ossequio della Fede cristiana, ottimamente filosofano; invero, accolto nell'animo lo splendore delle divine verità, questo soccorre la stessa intelligenza; alla quale non solo nulla toglie della sua dignità, ma molto aggiunge di nobiltà, acutezza, vigore».

tale punto di vista superiore esso giudica di tutti i problemi filosofici. Ne risulta perciò una dottrina *realista, intellettualista* e *teocentrica.* Questo appartiene alla sua stessa essenza. Altri suoi caratteri ne derivano: l'ammirabile unità, l'universalità, l'elevatezza, la profondità dei suoi principî, la proprietà dei termini per chiarire le più difficili questioni, l'armonia manifesta delle sue parti e in particolare dei tre ordini: quello della conoscenza sensibile, quello della conoscenza intellettuale naturale, quello della conoscenza soprannaturale che, molto al di sopra della filosofia e della conoscenza naturale degli angeli più elevati, raggiunge la vita di Dio e i misteri della SS. Trinità, dell'Incarnazione redentrice e della beatitudine eterna.

*

Questi caratteri del tomismo diminuiscono e anche spariscono nell'eclettismo quale si trova nelle opere di Suarez e dei suoi discepoli. Suarez volle trovare una via di mezzo fra San Tommaso e Scoto, ma oscilla spesso fra l'uno e l'altro ed inclina a volte verso il nominalismo, senza rendersi conto della deviazione di quest'ultimo. Ciò si vedrà più avanti per la posizione presa da Suarez riguardo alle principali tesi della metafisica tomista di cui noi richiameremo il fondamento e la connessione.

Questo eclettismo diminuisce le forze della ragione speculativa ed inclina praticamente verso un certo fideismo poco cosciente in cui ogni vita intellettuale, seria e profonda, sparisce.

Da qui il poco vigilante interesse, la scarsa reazione che provocano le tesi antitomistiche più arrischiate e sovversive.

III. - Obbiezioni

Si opporrà senza dubbio che i principî della dottrina di San Tommaso sono *troppo astratti* e non appaiono assolutamente certi.

A ciò bisogna rispondere che questi principî, per essere assolutamente universali e applicabili a ogni essere, sia materiale che immateriale, devono far astrazione da ogni materia ed appartenere al terzo grado d'astrazione.

Il primo grado, quello della fisica, astrae soltanto dalla materia individuale: ad esempio, dall'acqua di questo fiume e dall'acqua di quel torrente per considerare la natura dell'acqua e le sue proprietà.

Il secondo grado di astrazione, quello delle matematiche, astrae da tutte le qualità sensibili per considerare la quantità, sia *discreta* (i numeri) sia *continua* (l'estensione, le sue figure e le sue dimensioni).

Il terzo grado d'astrazione, in metafisica, *astrae da ogni materia* ed è in tal modo che ci permette di conoscere le leggi più universali dell'essere e dell'agire, che si applicano a tutti gli esseri così materiali che immateriali.

Obbiettasi pure che non tutti i principî di San Tommaso appaiono sicuri. A questo i tomisti rispondono che tali principî richiedono uno studio approfondito per vedere il loro collegamento ai primissimi principî della ragione naturale e del reale: ai principi d'identità o di contraddizione, di ragion d'essere, di causalità efficiente, di finalità. Mostreremo in seguito che la distinzione di *potenza ed atto* si impone assolutamente per conciliare il *principio d'identità o di contraddizione* (prima legge del pensiero e del reale) affermato da Parmenide, col *divenire* e la *molteplicità* affermati da Eraclito, alle origini della storia della filosofia greca.

Lo sforzo metafisico necessario per apprezzare la necessità dei principî formulati da San Tommaso è così utilissimo per difendere le verità del senso comune. Di più: è necessario perchè il senso comune non può filosoficamente difendersi da sè contro le false filosofie, non può difendere il valore reale delle nozioni prime confuse di cui si serve. Il lavoro filosofico che è passato a poco a poco dalle *nozioni prime confuse alle nozioni prime distinte* è indispensabile perchè tale difesa acquisti un valore filosofico. E' quello che non ha saputo comprendere Tommaso Reid coi suoi discepoli. E sarebbe cadere in uno strano inganno il confondere il suo punto di vista con quello di Tommaso d'Aquino. Vi ha fra questi due Tommasi una distanza smisurata.

Voler mantenere le *affermazioni immutabili* della dottrina cristiana sostenendo che le nozioni che le compongono sono continuamente mutevoli, significa non scorgere che sotto le nozioni distinte o filosofiche, per esempio di natura e di persona, vi sono le nozioni confuse ed immutabili della ragione naturale e del senso comune, senza le quali quelle affermazioni non avrebbero alcuna immutabilità. Ma queste nozioni confuse del senso comune bisogna difenderle filosoficamente. E' ciò che facevano Aristotile e San Tommaso passando metodicamente dalle *definizioni nominali* alle *definizioni reali*, secondo un doppio processo ascendente e discendente come essi spiegano negli *Analitici posteriori* l. II. Lez. 6 ad 20.

★

Si obbietterà infine che l'obbedienza alla Santa Sede non potrebbe domandare l'adesione al tomismo senza diminuire la libertà dello spirito e della ricerca intellettuale.

Non si tratta di aderire al tomismo come alle verità di fede definite dalla Chiesa, ma di riconoscere il grande valore filosofico e teologico che i Pontefici gli hanno sempre riconosciuto, sino al punto di chiedere che la filosofia e la teologia

siano insegnate « ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant » (can. 1366).

Lungi dal diminuire la *vera libertà* della ricerca intellettuale, la si aumenta, la si rende *più perfetta*, procurandole tanto maggiore slancio in quanto essa ha un più fermo punto d'appoggio, e liberandola dall'errore secondo la parola del Maestro: « Conoscetis veritatem, et veritas liberabit vos » (Joan. VIII, 32), in luogo di abbandonarsi ad una fluttuazione perpetua.

★

Infine che cosa occorre per studiare con frutto il tomismo? qual metodo seguire?

I) *Bisogna considerarlo nella sua totalità organica e non in modo frammentario*. Non lo si comprende che alla luce dei suoi stessi principî che esigono di essere approfonditi. Altrimenti non lo si conosce che esteriormente, come si conoscerebbe una città per aver attraversato i suoi quartieri periferici, senza aver visitato la sua piazza centrale dalla quale irraggiano in ogni direzione tutte le sue vie.

2) *Occorre uno schietto e profondo amore per la verità in se stessa, considerata oggettivamente,* al disopra di ogni pragmatismo soggettivo anche religioso e al disopra di ogni moda intellettuale, passeggera come ogni moda. La verità non è ciò che noi vogliamo, o la conformità di certi giudizi coi nostri desideri più o meno retti. La verità non è neppure ciò che piace a questa o a quella generazione, e che verrà sdegnata dalla generazione successiva. Trenta o quarant'anni or sono bisognava essere bergsoniani per godere nel mondo intellettuale di qualche considerazione: oggi il bergsonismo è già passato di moda. La verità non è ciò che piace, ma *ciò che è*, ed essa si trova anzitutto nelle leggi fondamentali del *reale* che sono altresì quelle del pensiero, dell'intelligenza naturale e di ogni pensiero degno di questo nome.

3) Per studiare il tomismo con frutto occorre *una vera docilità verso San Tommaso*: non stimarsi superiore a lui, così come fanno, in modo più o meno cosciente, certi storici della filosofia che considerano la sua dottrina come una delle tante e che lo giudicano dall'alto, senza mai rendersi conto che una delle più grandi grazie elargite da Dio alla sua Chiesa è stata quella di farle dono d'un S. Agostino e di un S. Tommaso. Storici per altro che non superano intellettualmente un certo relativismo nè mai raggiungono la fermezza dottrinale. Per esempio essi riconoscono nella dottrina di potenza e di atto soltanto una mirabile ipotesi o un postulato liberamente accettato dallo spirito, senza rendersi conto che le prove della esistenza di Dio, fondate su questa dottrina, perderebbero in tal modo ogni valore dimostrativo e non supererebbero il probabilismo speculativo.

Per conoscere anche più e meglio la dottrina di San Tommaso bisogna amarla: allora si scorge presto ciò che potrebbe diminuirla ed alterarla, così come, quando si ama il Vangelo e la Chiesa si intuisce subito ciò che ad essi si oppone. E' colui che ama che possiede queste intuizioni, dicono i Santi.

4) Infine occorrono *umiltà e preghiera nella ricerca della verità*. La verità infatti è sotto diversi punti di vista una e molteplice, semplice e complessa, manifesta e misteriosa. Non si può raggiungerla nella sua profondità ed elevazione che seguendo i grandi genii che Dio ci ha dato come fari e come guide. Altrimenti noi rassomigliamo a colui che si propone l'ascensione di un'alta montagna senza guida esperta, esponendosi quindi al pericolo di cadere in qualche precipizio. E' ciò che avvenne più volte: in filosofia a Descartes, Malebranche, e più ancora a Spinoza, Hume, Kant, Fichte, Hegel e tanti altri, in teologia ai Pelagiani e in senso opposto a Lutero, Calvino e Giansenio.

Nella ricerca del vero è indispensabile unire l'umiltà alla preghiera. Allora lo studio del tomismo è fruttuoso e ci si

rende conto sempre più della profondità ed altezza che ha il pensiero di San Tommaso: lo si scopre sotto la sua semplicità, che fa pensare a quella di Dio.

Noi commentiamo la sua *Somma Teologica* articolo per articolo da circa quarantacinque anni, e abbiamo l'impressione di non conoscere bene la struttura interna di un grande trattato, come quello della SS. Trinità, che quando noi lo commentiamo per la terza o la quarta volta. La Somma Teologica di San Tommaso è come una grande foresta che non si giunge a conoscere se non dopo averla percorsa sovente in tutti i sensi e le direzioni, come una catena di montagne, la cui configurazione dipende da quella di qualche grande cima sovrastante di cui bisogna aver fatto più volte l'ascensione. Chiedete ai geografi che conoscono bene le Alpi o i Pirenei come a questo sono pervenuti. Non è sufficiente aver studiato la Somma Teologica come può fare uno storico per conoscerla bene. Bisogna aver avanzato in tale studio molto più oltre, bisogna essersela assimilata; diciamo più esattamente: essa è un tale nutrimento superiore che non ci assimiliamo, ma dal quale noi siamo assimilati.

Per questo appunto lo studio dei migliori commentatori, come Gajetano e Giovanni di San Tommaso, riesce utile, come guide che si consultano per una ascensione difficile.

Così con la docilità e l'umiltà unite alla preghiera una buona intelligenza può arrivare ad una conoscenza molto fruttuosa di questa dottrina di cui ne scoprirà sempre meglio il valore.

Per mezzo di essa si giungerà a quella conoscenza saporosa e feconda di cui parla il Concilio Vaticano, quando dice (Denz. 1796): « Ratio fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, *aliquam* Deo dante *mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam* assequitur, tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo ».

Questa *intelligenza* dei misteri — torniamo a ripeterlo — è data dalla conformità dell'intelletto con la stessa realtà divina e non solo con le esigenze soggettive dell'azione umana. In questa nuova dichiarazione della Chiesa è sempre sottintesa la definizione tradizionale della *verità* che è la *conformità dell'intelletto con la realtà stessa estramentale.* E' ben questa la nozione della verità che il tomismo difende costantemente, come apparirà chiaro dalle sue principali tesi metafisiche che ora considereremo.

Come noi abbiamo mostrato altrove (1), il tomismo ha così una *grande potenza d'assimilazione* (non diciamo d'adattamento). Esso accetta tutto ciò che c'è di positivo e di dimostrato nelle altre concezioni, ma rigetta ciò che esse negano indebitamente. E' così come una sintesi superiore al di sopra dei sistemi opposti fra loro; al di sopra dell'*evoluzionismo* di Eraclito e dell'*immobilismo* di Parmenide, con la sua dottrina dell'essere diviso in potenza ed atto. E' anche al di sopra del *meccanismo* e del *dinamismo* con la sua dottrina della materia e della forma; al di sopra del *materialismo* o sensualismo e dell'*idealismo platonico,* con la sua dottrina dell'anima forma del corpo; al di sopra del *determinismo psicologico* e del *libertismo* poichè ammette che l'elezione libera è sì sempre diretta dall'ultimo giudizio pratico, ma essa stessa accettandolo fa che sia l'ultimo. Esso è anche al di sopra del *panteismo che assorbe Dio nel mondo* e di *quello che assorbe il mondo in Dio;* per la stessa ragione è, con la sua dottrina della mozione divina, al di sopra dell'*occasionalismo* che sopprime le cause seconde e del *molinismo* che sottrae la causa seconda alla premozione divina.

Anche dal punto di vista sociale, il tomismo si tiene al di sopra del *Comunismo di stato,* che assorbe l'individuo nello Stato, e dell'*individualismo* che misconosce le esigenze del bene comune, oggetto della giustizia sociale. Per S. Tommaso l'*individuo* (ut pars societatis) è subordinato alla specie e alla società, ma la società è subordinata alla *persona* che deve tendere verso Dio.

(1) *La synthèse thomiste*, Desclée de Brouwer, Bruges, 1946, p. 558-578

Il tomismo ammette così che c'è più nel reale che in tutti i sistemi. Perchè? Perchè la realtà, soprattutto la realtà divina, è incomparabilmente più ricca di tutte le nostre concezioni filosofiche. « Ci sono più cose in cielo e sulla terra che in tutta la nostra filosofia » dice un personaggio di Shakespeare. Leibniz diceva: «*I sistemi filosofici sono veri in ciò che essi affermano e falsi in ciò che essi negano* ». Ma Leibniz diceva così come eclettico. Il tomismo non è un eclettismo, giacchè ha i suoi principi direttivi, necessari ed universali, soprattutto quello della divisione dell'essere in potenza e atto e del primato dell'atto; ciò che l'obbliga a risalire sempre all'Atto puro, principio e fine di tutte le cose.

PARTE II.

DOCTRINA DE ACTU ET POTENTIA EJUSQUE APPLICATIONES SECUNDUM S. THOMAM

In hac relatione breviter notare vellem quomodo doctrina de actu et potentia recte intellecta sit velut anima totius philosophiae Aristotelis et S. Thomae, quae, contra, radicaliter evertitur, si concipitur potentia ut actus imperfectus, sicut apud quosdam scholasticos et postea apud Leibnitium.

Plures autem auctores, ab hoc discrimine plus minusve abstrahentes, dicunt ad modum definitionis quasi nominalis quid sit actus et quid sit potentia, indicant earum relationes et axiomata communiter in schola recepta, sed non satis determinant cum ipso Aristotele cur necessarium sit admittere realitatem potentiae inter nihilum et ens determinatum et quomodo potentia distinguatur a privatione, a simplici possibilitate vel, e contrario, ab actu imperfecto.

Hoc imprimis notandum est ut appareat postea valor applicationum huiusce doctrinae 1°) In ordine essendi, secundum viam ascensus a rebus sensibilibus ad Deum ; 2°) In eodem ordine essendi, secundum viam descensus ; 3°) In ordine operandi secundum utramque viam.

LA DOTTRINA DI POTENZA E ATTO E LE SUE APPLICAZIONI SECONDO S. TOMMASO

Vorrei in questa relazione notare brevemente come la dottrina di potenza e atto bene intesa sia come l'anima di tutta la filosofia di Aristotele e di S. Tommaso, la quale viceversa viene radicalmente distrutta se si concepisce la potenza quale atto imperfetto, come si riscontra in alcuni scolastici e in Leibniz.

Parecchi autori infatti, più o meno attenti a questa differenza, danno bensì dell'atto e della potenza una definizione quasi nominale e ne indicano le mutue relazioni e gli assiomi comunemente accolti nella Scolastica, ma non determinano sufficientemente con lo stesso Aristotele come sia necessario ammettere tra il nulla e l'essere determinato la realtà della potenza e come la potenza si distingua dalla privazione, dalla semplice possibilità o, al contrario, dall'atto imperfetto.

Ora è proprio questo che bisogna anzitutto notare, perchè poi sia evidente il valore di applicazione di tale dottrina 1) *nell'ordine dell'essere secondo la via ascendente dalle cose sensibili a Dio ;* 2) *nello stesso ordine, secondo la via discendente ;* 3) *nell'ordine dell'operare secondo ambedue le vie.*

I. - QUID EST POTENTIA ET QUARE NECESSARIO REQUIRITUR UT REALITER AB ACTU SIT DISTINCTA?

Iuxta Aristotelem, ut patet ex Physica, l. I et II° et Metaphysica, *l.* I°, V° *et* IX°, *distinctio realis inter potentiam et actum omnino necessaria est ad conciliationem* mutationis *entium sensibilium eorumque* multitudinis, *quae experientia constant,* cum principio contradictionis vel identitatis : « *ens est ens, non ens est non ens* » *seu* « *ens non est non ens, nec dari potest medium inter nihilum et ens* ».

Hanc esse sententiam Aristotelis clare apparet ex eius solutione duorum argumentorum, quibus Parmenides, vi principii identitatis vel contradictionis *omnem mutationem et multitudinem negare intendebat* : 1°) *Ex ente non fit ens, quia iam est ens, et ex nihilo nihil fit; ergo simpliciter et absolute nihil fieri potest.* 2°) *Ens limitari, diversificari et multiplicari nequit a seipso, ut patet, sed neque ab alio, nam praeter ens seu esse est solum non ens, et non ens nihil est; ergo ens remanet unum, indivisum et unicum. Existit una sola substantia, et altera nullo modo produci potest, ut dicet Spinoza.*

Haec duo argumenta Parmenidis solverat Plato

I. - NOZIONE DELLA POTENZA E RAGIONE ASSOLUTA DELLA SUA REALE DISTINZIONE DALL'ATTO

Secondo Aristotele, come risulta dalla *Fisica* l. I e II e dalla *Metafisica* l. I, V e IX, la distinzione reale tra la potenza e l'atto è assolutamente necessaria per conciliare la *mutazione* e la *pluralità* degli esseri sensibili, date dall'esperienza, *con il principio di contraddizione o di identità* : « l'ente è l'ente, e il non ente è il non-ente », ovvero « l'ente non è il non-ente, nè è possibile qualcosa di mezzo tra il nulla e l'ente ».

Che questo sia il pensiero di Aristotele risulta evidente dalla soluzione che egli dà dei due argomenti coi quali Parmenide, *in forza del principio di identità o di contraddizione*, pretendeva negare ogni mutazione e molteplicità : 1°) L'ente non viene dall'ente, perchè è già ente, e dal nulla non vien nulla ; perciò nulla assolutamente può divenire. 2°) L'ente non può esser limitato, differenziato e moltiplicato da se stesso, come è chiaro, ma neppure da altro, perchè al di fuori dell'ente o dell'essere vi è solo il non-ente, e il non-ente è niente ; perciò l'ente rimane uno, indiviso e unico. Spinoza dirà : esiste una sola sostanza e un'altra non può essere assolutamente prodotta.

Platone aveva risolto questi due argomenti di Parmenide con la distinzione tra l'ente e il *non-ente*

per distinctionem inter ens et non ens quodammodo existens *a quo limitatur ens* (1).

Aristoteles ea profundius et clarius solvit per distinctionem inter actum et potentiam, ut constat e Physica, *l. I°, c.* 8, Metaphysica, *l. I, c.* 5; *l. IV, l.* IX°.

Etenim ex ente in actu non fit ens, quia iam est ens, v. g. ex statua non fit statua; sed id quod fit prius erat in potentia et fit ex ente in potentia, v. g. statua fit ex ligno, in quo prius erat in potentia; ex eo fit tamquam ex determinabili seu mutabili subiecto.

Determinabile *autem seu mutabile, ut sic, ex quo fit statua*:

1°) *non est* nihil, *nam ex nihilo nihil fit, ut recte dicit Parmenides;*

2°) *nec est solum* non ens, *seu negatio aut privatio formae statuae faciendae, nam haec negatio de se nihil est, et ex nihilo per se nihil fit; insuper haec negatio invenitur pariter in aere vel in aqua ex quibus statua fieri nequit;*

3°) *nec est* essentia ligni, *secundum quam lignum iam est in actu id quod est;*
nec est actualis figura *ligni transformandi; nam ex ente iam in actu nihil fit;*

4°) *nec est* imperfecta figura *statuae faciendae, scilicet imperfectus actus, qui iam esset non simplex determinabile, sed motus ad statuam, eiusdem configuratio in fieri.*

(1) Cfr. *Platonem*, Sophista, 241 d, 257 a, 259 e.

in qualche modo esistente, per il quale l'ente è limitato (1).

Aristotele li risolve molto più profondamente e con maggior chiarezza con la distinzione tra atto e potenza, come risulta dalla *Fisica* l. I c. 8 e *Metafisica* l. I, c. 5,, l. IV, l. IX.

L'ente infatti non diviene dall'ente in atto, poichè è già ente, la statua non diviene dalla statua; ma ciò che diviene era prima in potenza e diviene dall'ente in potenza — la statua diviene dal legno nel quale era prima in potenza, diviene da esso come da soggetto determinabile e mutabile.

Quel *determinabile* o mutabile, come tale, dal quale diviene la statua:

1°) non è il *nulla*, poichè *ex nihilo nihil fit* come dice giustamente Parmenide;

2°) non è neppure il *non-ente*, cioè la negazione o la privazione della forma della statua da farsi, poichè questa negazione per sè è niente e *ex nihilo per se nihil fit*, di più questa negazione c'è pure nell'aria o nell'acqua dalle quali la statua non può divenire;

3°) non è l'*essenza del legno*, secondo la quale il legno è già in atto ciò che è; nè l'*attuale figura* del legno che deve trasformarsi, poichè *ex ente iam in actu nihil fit;*

4°) non è la *figura imperfetta* della statua da farsi, cioè l'*atto imperfetto*, che sarebbe non più già il semplice determinabile, ma il moto alla statua, la conformazione della stessa *in fieri*.

(1) Cfr. Platone, *Sofista*, 241 d, 257 a, 259 e.

Sed determinabile ex quo fit statua est, in ligno, capacitas quaedam realis *suscipiendi formam statuae, capacitas quae non est in aqua vel in aere, quaeque vocatur potentia realis ad statuam vel statua in potentia.*

Haec omnia determinantur ab Aristotele in I° Physicorum, *dum Plato loquebatur solum de « non ente quodammodo existente » quod, ut videtur, confundebat quandoque cum privatione, quandoque cum possibilitate, quandoque cum actu imperfecto: proinde platonica conceptio materiae et non entis valde obscura remanet.*

S. Thomas perfecit aristotelicam notionem potentiae realis passivae, prout melius eam distinxit a simplici possibilitate, *quae praerequiritur et sufficit ad* creationem *ex nihilo, sed non sufficit ad* mutationem, *nam mutatio praesupponit subiectum determinabile seu mutabile et insuper creatio ex nulla praesupposita potentia reali soli Deo omnipotenti tribui potest, non vero statuario humano (I. q.* 45, *a.* 1, 2, 5, *III. q.* 75, *a.* 8).

Sic optime explicatur ipsum fieri seu mutatio contra Parmenidem: aliquid fit non ex ente in actu sed ex ente in potentia. Imo pariter sic explicatur contra eumdem Parmenidem multiplicatio *formae vel actus. Etenim quando id quod erat in potentia iam est in actu, adhuc* realis potentia sub actu remanet, *nam lignum iam habens formam statuae* potest *eam amittere et aliam accipere. Dum vero forma statuae in ligno recipitur et limitatur ab eo, haec eadem numerice forma non est amplius participabilis, quamvis similis omnino forma in aliam partem materiae produci possit.*

Quel *determinabile* invece dal quale diviene la statua è, nel legno, *una certa reale capacità* a ricevere la forma della statua, capacità che non c'è nell'acqua o nell'aria, e che si chiama potenza reale alla statua o statua in potenza.

Questa è l'analisi fatta da Aristotele nel I libro della *Fisica*. Platone parlava solo di un « non-ente in qualche modo esistente » che, come sembra, confondeva a volte con la privazione, a volte con la possibilità, talora, al contrario, con l'atto imperfetto: per questo appunto il pensiero di Platone circa la materia e il non-ente rimane molto oscuro.

S. Tommaso completa la nozione aristotelica di potenza reale passiva distinguendola meglio dalla *semplice possibilità*, che è richiesta e basta per la *creazione* dal nulla e non basta invece per la *mutazione*; la mutazione infatti, a differenza della creazione, presuppone un soggetto determinabile o mutabile, per di più la creazione *ex nulla praesupposita potentia reali* è propria solo di Dio Onnipotente, e non dello scultore umano (S. Th. I^a^ q. 45 aa. 1, 2, 5; III q. 75 a. 8).

Così si spiega splendidamente, contro Parmenide, il *divenire* stesso o la mutazione : *aliquid fit non ex ente in actu sed ex ente in potentia.* Si spiega inoltre, contro lo stesso Parmenide, la *moltiplicazione* della forma o dell'atto. Quando infatti ciò che era in potenza passa all'atto, resta ancora sotto quell'atto la potenza reale, poichè il legno che possiede già la forma di una statua può ben perdere quella e riceverne una nuova. Fintanto che la forma della statua resta nel legno viene da esso ricevuta e limitata, e questa stessa forma, unica numericamente, non può essere più oltre partecipabile, quantunque una forma affatto simile possa essere prodotta in altra parte di materia.

Sic esplicatur multiplicatio formae *v. g. Apollinis, prout haec forma seu figura receptibilis est et de facto recipitur in diversis materiis secundis v. g. in ligno, in terra, in marmore etc. et sic est indefinite participabilis.*

Ex his omnibus iam apparet, saltem in ordine sensibilium, veritas huiusce principii : actus, utpote perfectio, non est potentia *seu capacitas perfectionis*, et non limitatur et multiplicatur nisi per potentiam *realiter ab eo distinctam. Ex hoc autem innumerabiles sequuntur conclusiones, tum in ordine essendi, tum in ordine operandi, primo quidem secundum* viam inventionis vel ascensus *a sensibilibus ad Deum, et postea secundum* viam iudicii vel descensus *a Deo ad creaturas* (*I. q.* 79, *a.* 9) ; *sed omnes istae consequentiae everterentur, si potentia male intelligeretur ut actus imperfectus. Videamus principales.*

E' possibile così la *moltiplicazione della forma* — per esempio di Apollo — in quanto questa forma o figura può essere ricevuta e di fatto lo è in diverse materie seconde, come nel legno, nella terra, nel marmo ecc., e in tal modo è indefinitamente partecipabile.

Dal fin qui detto già è chiara, almeno nell'ordine delle cose sensibili, la verità di questo principio : *l'atto, come perfezione, non è la potenza* o la capacità di perfezione, *e non è limitato e moltiplicato se non per la potenza* da esso realmente distinta.

Da questo principio sgorgano innumerevoli conseguenze sia nell'ordine dell'essere che in quello dell'operare, e tanto *nella via analitica* (*in via inventionis*) *o ascensionale* dalle cose sensibili a Dio, che *nella via sintetica* (*in via iudicii*) *o discendente* da Dio alle creature (I q. 79, a 9).

Ma tutte queste conseguenze sarebbero distrutte se mal si intendesse la potenza come atto imperfetto. Vediamone le principali.

II. - APPLICATIONES IN ORDINE ESSENDI, SECUNDUM VIAM ASCENSUS

1°) Materia non est forma, sed realiter ab ea distinguitur.

Praedictum principium « actus limitatur per potentiam » melius ac profundius cognoscitur ex consideratione mutationis substantialis, ut est corruptio leonis ex quo remanent solum cineres absque ulla vita, vel assimilatio nutritiva secundum quam alimentum etiam non vivum substantialiter transformatur in vivum corpus humanum: (*cf. Arist.* de Generatione et corruptione).

Constat enim his mutationibus substantialibus praerequiri puram potentiam *scilicet subiectum mere determinabile et nullo modo determinatum, alioquin iam esset substantia, iam haberet actum primum scilicet substantialem et proinde mutatio esset solum accidentalis, non substantialis.*

Haec autem potentia seu mera capacitas formae substantialis non est nihil (*ex nihilo nihil fit*), *non est simplex* privatio *formae adveniendae, non est* aliquid *substantiale iam* determinatum, « *non est quid, nec quale, nec quantum, nec aliquid huiusmodi* »; *non est* inchoatio formae *accipiendae, seu actus imperfectus, sicut lignum mutabile, ex quo fit statua non est statua imperfecta, quae incipit esse solum dum conficitur; actus enim imperfectus est motus, non potentia*

II. - APPLICAZIONI NELL'ORDINE DELL'ESSERE SECONDO LA VIA ASCENDENTE

1°) *La Materia non è la Forma, ma da essa si distingue realmente.*

Il principio enunciato sopra che « l'atto vien limitato per la potenza » acquista maggior chiarezza e profondità se si considera la mutazione sostanziale, come ad esempio la decomposizione di un animale, un leone, del quale rimangono solo le ceneri senza vita alcuna, oppure l'assimilazione nutritiva per la quale un alimento anche non vivo viene sostanzialmente trasformato nel vivo corpo dell'uomo (cf. Aristotele. *Generazione e corruzione*).

E' chiaro che in queste mutazioni sostanziali è richiesta la presenza della *pura potenza* cioè di un soggetto soltanto determinabile e in nulla affatto determinato, diversamente sarebbe di già una sostanza, già avrebbe il suo primo atto sostanziale e quindi la mutazione sarebbe solo accidentale, non sostanziale.

E questa potenza o pura capacità alla forma sostanziale non è il nulla (*ex nihilo nihil fit*), non è la semplice *privazione* della forma che ha da venire, non è un *qualche cosa* di sostanziale già *determinato*, « *non est quid, nec quale, nec quantum, nec aliquid huiusmodi* »; non è *la forma nuova incipiente* ossia l'atto imperfetto — come il legno in quanto mutabile, *ex quo fit statua*, non è la statua imperfetta che incomincia ad essere soltanto mentre viene scolpita —; il moto è ben un atto imperfetto, ma non la potenza

realis ad motum praerequisita. Haec capacitas formae substantialis est igitur realitas *quaedam*, potentia realis, *quae* NON EST *forma, nam ei opponitur sicut determinabile et determinans, imo separari potest a forma substantiali recepta, aliam accipiendo, prout corruptio unius est generatio alterius, ideo manifeste materia prima realiter distinguitur a forma substantiali.*

Sic ex distinctione inter potentiam et actum sequitur distinctio realis inter materiam primam et formam, ad explicandam mutationem substantialem. Item pariter explicatur multiplicatio formae substantialis quia materia remanet sub forma recepta, quam amittere potest; v. g. forma leonis indefinite participabilis est in materia, a qua limitatur, coarctatur ad constituendum compositum generatum et corruptibile.

Haec omnia iam sunt apud Aristotelem in duobus prioribus libris Physicorum, *in quo veritas huiusce principii* « actus limitatur et multiplicatur per potentiam » *mirabiliter apparet, saltem in ordine sensibilium. S. Thomas autem altius hoc principium consideravit secundum abstractionem metaphysicam ad solutionem quaestionum magis universalium de* mutabilitate et multitudine *omnium entium finitorum etiam mere spiritualium et de infinitate Dei essentialiter a mundo distincti.*

reale necessaria perchè sia possibile il moto. Questa capacità della forma sostanziale è pertanto una qualche *realtà*, una *potenza reale, che* NON E' la forma, poichè ad essa si oppone come il determinabile al determinante, anzi può essere separata dalla forma sostanziale che possiede e riceverne un'altra, in quanto il dissolversi di un essere rappresenta il sorgere di un altro (*corruptio unius est generatio alterius*). E' evidente quindi che la materia prima è realmente distinta dalla forma sostanziale.

Così dalla distinzione tra potenza e atto, per spiegare la mutazione sostanziale, risulta la distinzione reale tra materia prima e forma. Ugualmente si spiega la moltiplicazione della forma sostanziale, giacchè la materia rimane sotto la forma che ha ricevuto e che può perdere; così, per esempio, la forma sostanziale del leone è indefinitamente partecipabile nella materia, che la limita e la coarta alla costituzione del composto generato e corruttibile.

Tutto questo lo troviamo già esposto da Aristotele nei primi due libri della *Fisica*: la verità del principio che *l'atto vien limitato e moltiplicato per la potenza*, almeno nell'ordine delle cose sensibili, vi risulta con mirabile chiarezza.

S. Tommaso a sua volta considerò ma più profondamente lo stesso principio, secondo l'astrazione metafisica, per risolvere il problema più universale della *mutabilità* e *pluralità* di tutti gli esseri finiti, anche solo spirituali, e quello dell'infinità di Dio essenzialmente distinto dal mondo.

2°) Essentia creata seu finita non est suum esse ; realiter ab eo distinguitur.

S. Thomas non solum physice sed metaphysice, scilicet secundum tertium gradum abstractionis, consideravit aristotelicum principium «forma non limitatur nisi per materiam », animadvertendo formam *sic limitari, non praecise et propriissime ut est forma ordinis sensibils, sed ut est* actus *seu* perfectio *de se non limitata et de facto tamen limitata a* capacitate perfectionis, *seu a materia prout praecise est* potentia. *Proinde universalissime loquendo, sive in ordine sensibilium, sive in ordine suprasensibili, simpliciter dicendum est* : « Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam quae est capacitas perfectionis » *Atqui, ut addit S. Thomas,* esse *est actus, imo est «maxime formale omnium* » (1), *est « perfectissimum omnium; comparatur enim ad omnia ut actus; nihil enim habet actualitatem nisi in quantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum; unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens; cum enim dico esse hominis, vel equi, ved cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud, cui competit esse* » (2).

(1) I. *q.* 7 *a.* 1.
(2) *I. q.* 4, *a.* 1, *ad* 3.

2°) *L'essenza creata o finita non è il suo atto di esistenza; da esso si distingue realmente.*

Il principio aristotelico che « *la forma non vien limitata se non per la materia* » è esaminato da San Tommaso non solo nell'ordine fisico ma in quello metafisico, secondo cioè il terzo grado d'astrazione. Egli nota che la forma vien limitata non precisamente e esattamente in quanto è forma dell'ordine sensibile, ma in quanto è *atto* o *perfezione* che di suo non è limitata e tuttavia lo è di fatto dalla *capacità della perfezione* ossia dalla materia nel senso che questa è *potenza*. Parlando perciò in modo più universale sia nell'ordine sensibile che in quello soprasensibile, si deve dire semplicemente : « *Actus utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis* ». Ora, aggiunge S. Tommaso, l'*esistenza* è atto », anzi è « la forma per eccellenza, ciò che più di tutto ha il carattere di atto » (1), è « la realtà più perfetta, perchè nel confronto di tutte le altre cose ha la funzione di atto ; niente vi è di attualità se non in quanto esiste : onde l'esistenza stessa è l'attualità di tutte le cose e delle forme stesse. L'esistenza non è dunque, in rapporto al resto, nella relazione di ciò che riceve a ciò che è ricevuto, ma piuttosto come la cosa ricevuta rispetto a ciò che riceve. Quando per esempio io dico : l'esistenza dell'uomo o del cavallo, o di qualunque altra cosa, io considero l'esistenza stessa come principio formale e come ciò che è ricevuto, e non come ciò a cui compete l'esistenza » (2).

(1) Iª, q. 7, a. 1.
(2) Iª, q. 4, a. 1, ad 3.

Cum autem esse sit actus de se illimitatus, non limitatur de facto nisi per potentiam realem in qua recipitur, id est per essentiam finitam, quae est capax existendi. Et revera "cum esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, manifestum est, quod ipse Deus sit infinitus et perfectus" (1) *et proinde* « *distinguitur ab omnibus aliis* » (2).

Quidam autem non recte intelligentes quid sit potentia, capacitas perfectionis, negant praedictum principium « *actus non limitatur nisi per potentiam in qua recipitur* », *aut saltem eius extensionem ad ordinem metaphysicum reiiciunt et aiunt : actus forte limitatur a seipso aut ab agente a quo producitur* (3).

An probari possit principium istud? Non directe et discursu proprie illativo, quia non est conclusio sed principium per se notum, supposita explicatione terminorum actus et potentiae (4).

Attamen haec explicatio terminorum proponi potest sub forma discursus explicativi simul cum demonstratione indirecta aut per absurdum. Sic :

Actus ut perfectio de se illimitata in suo ordine (ut esse, sapientia, amor) non potest limitari nisi per aliud habens intrinsecam proportionem ad eum limitandum.

Atqui hoc aliud habens intrinsecam proportionem ad actum limitandum non potest esse nisi potentia seu capacitas perfectionis.

---

(1) *i. q. 7. a.* 1.

(2) *Ibid., ad* 3.

(3) *Suarez*, Disp. Met. 30, *sect.* 2, *n.* 18 *et sq.* Disp. Met., *sect.* 31, *n.* 14 *sq.* De Angelis *l. I°, cap.* 12-15).

(4) *Guido Mattiussi, S. I.* Le XXIV Tesi della Filosofia di S. Tommaso d'Aquino approvate dalla S. Congregazione degli studi, Roma 1917, p. 1-33.

Ora essendo l'esistenza un atto che per se non dice limitazione, di fatto non viene limitata se non per la potenza reale nella quale è ricevuta, cioè per l'essenza finita che è capace di esistere. Pertanto « poichè l'essere di Dio (l'atto cioè di esistenza divina) non è ricevuto in nulla, ma Egli è il suo proprio essere sussistente, è chiaro che Dio è e infinito e perfetto » (1), e quindi « distinto da tutti gli altri enti » (2).

Alcuni altri filosofi invece, non avendo un concetto esatto della potenza, capacità di perfezione, o negano il principio « actus non limitatur nisi per potentiam in qua recipitur », o almeno non ammettono che tale principio si estenda all'ordine metafisico.

Secondo essi l' atto può esser limitato da se stesso o dall'agente che lo produce (3).

Si può provare tale principio? Non certo direttamente e con un processo illativo : non si tratta di una conclusione, ma di un principio per se noto, supposta la spiegazione dei termini potenza e atto (4).

Si può tuttavia proporre tale spiegazione dei termini sotto forma di discorso esplicativo insieme a una dimostrazione indiretta o per assurdo. Ecco come :

L' atto, come perfezione di per sè illimitata nel suo ordine (ad esempio l'esistere, la sapienza, l'amore), non può essere limitato se non da un principio estraneo all'atto, ma avente con lui un'intrinseca proporzione per limitarlo.

Ora questo principio estraneo, avente tale intrinseca proporzione all'atto per limitarlo, non può essere se non la potenza o la reale capacità della perfezione.

---

(1) I^a^. q. 7, a. 1.

(2) Ibid. ad 3.

(3) SUAREZ, *Disp. Met.* 30, sect. 2, n. 18 et sq. - *Disp. Met.* 31,, sect. 13, n. 14 sq. - *De Angelis*, 1. I. c. 12-15.

(4) GUIDO MATTIUSSI, S. J. Le XXIV Tesi della Filosofia di S. Tommaso d'Aquino approvate dalla S. Congregazione degli studi. Roma 1917, p. 1-33.

Ergo actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis.

Maior *patet, quia si actus, v. g. esse, limitatur de facto, sed non a seipso, prout secundum se est illimitatus, ut constat de esse, de sapientia, de amore; ergo limitatur per aliud. Et hoc aliud debet habere* intrinsecam proportionem *ad actum limitandum, alioquin non constitueretur aliquid* intrinsece *limitatum, ut planta, vel homo.*

Minor *etiam patet: principium intrinsece proportionatum ad limitandum actum non potest esse nisi potentia seu capacitas perfectionis. v. g. essentia plantae. Non enim sufficit recurrere ad agens, nam agens, cum sit causa* extrinseca, *non habet* intrinsecam *proportionem ad actum limitandum, scilicet ad constituendum aliquid intrinsece limitatum.*

Insuper agens non potest causare nisi id quod habet rationem causati, *atqui de ratione causati est quod aliud sit eius essentia et eius esse: « hoc est contra rationem facti, quod essentia rei sit ipsum esse eius, quia esse subsistens non est esse creatum », ut dicit S. Thomas I. q.* 7, *a.* 2, *ad* 1.

Alioquin argumentum Parmenidis a Spinoza renovatum remaneret sine solutione; scilicet esse non potest limitari, diversificari, multiplicari a se ipso, sed solum ab alio; atqui praeter esse nihil est.

Respondetur: praeter esse est capacitas realis ad esse, et limitans esse.

Perciò l'atto, come perfezione, non vien limitato se non per la potenza che è capacità di perfezione.

La *Maggiore* è chiara, perchè se l'atto — per esempio di esistere — di fatto è limitato, non lo è già in virtù propria, non importando per se stesso limitazione alcuna, come puoi vedere dell'esistenza, della sapienza, dell'amore; dovrà dunque esser limitato da un principio estraneo. E tuttavia questo principio estraneo deve riferirsi per *intrinseca proporzione* all'atto per limitarlo, altrimenti non costituirebbe un qualche cosa di *intrinsecamente* limitato, come la pianta o l'uomo.

La *Minore* è pure chiara: il principio intrinsecamente proporzionato all'atto per limitarlo non può essere che la potenza o capacità di perfezione, per esempio l'essenza della pianta. Non basta infatti ricorrere all'agente poichè, essendo l'agente una causa *estrinseca*, non ha una *intrinseca* proporzione all'atto per limitarlo, per costituire cioè un qualcosa di intrinsecamente limitato. Inoltre l'agente non può causare se non ciò che ha *ragione di causato*, ora è proprio della ragione di ente causato che la sua essenza sia realmente distinta dalla sua esistenza: « è contro la stessa nozione di cosa fatta, che l'essenza di questa cosa sia identica alla sua esistenza, poichè l'essere sussistente in se non è l'essere creato », come dice S. Tommaso I q. 7, a. 2, ad I.

Altrimenti l'argomento di Parmenide, ripreso da Spinoza, rimarrebbe insolubile e cioè: l'essere non può venir limitato, diversificato, moltiplicato da se stesso, ma solo da un altro; ora al di fuori dell'essere non c'è che il nulla.

Noi rispondiamo: oltre l'essere c'è la reale capacità all'essere che limita l'essere.

Haec autem capacitas, limitans actum, non est nihil, nec privatio, nec esse imperfectum, sed est potentia realiter distincta *ab esse, sicut lignum mutabile remanens sub figura statuae realiter ab illa distinguitur, sicut materia prima realiter distinguitur a forma substantiali, quam amittere potest. Etenim sicut materia, ante considerationem mentis nostrae,* non est *forma, sed ei opponitur ut perfectibile et perficiens, ut determinabile et determinans; ita essentia seu capacitas limitans esse* non est *suum esse, non* continet esse in sua ratione formali (*essentia plantae non continet esse ut praedicatum essentiale*), *nec ipsa est de ratione formali ipsius esse, nam esse potest esse alio modo limitatum aut etiam sine limitibus; imo essentia finita et esse opponuntur ad invicem sicut perfectibile et perficiens, determinabile et determinans, limitans et limitatum* (1).

Ergo realiter distinguuntur, ante considerationem mentis et supposita obiectivitate nostrae rationis, si haec propositio est vera: essentia huius plantae non est suum esse. *Haec quidem distinctio realis percipi nequit a sensibus, nec ab imaginatione; sed intellectus ab illis differt prout intus legit.*

(1) Nec essentia et esse se habent ad invicem ut genus et differentia specifica, quae constituunt unam eandem essentiam, unico conceptu expressam ut animalitas et rationabilitas humanitatem constituunt. Essentia et esse sunt e contrario conceptus obiective irreductibiles inter se et ad unum tertium, nam in quolibet ente creato esse est praedicatum non essentiale sed contingens.

Questa capacità che delimita l'atto evidentemente non è il nulla, nè la privazione (dell'atto), nè l'atto imperfetto, ma la potenza *realmente distinta* dall'essere : allo stesso modo che il legno in quanto capace di mutazione, pur sotto la figura della statua, da essa si distingue realmente, e come la materia prima è realmente distinta dalla forma sostanziale che può dimettere.

Come infatti la materia, antecedentemente alla nostra considerazione intellettuale, *non è* la forma, ma ad essa si oppone come perfettibile a ciò che perfeziona, come determinabile a ciò che determina, così l'essenza o la capacità che limita l'esistenza non è la sua propria esistenza, *non contiene nella sua ragion formale l'esistenza* (l'essenza della pianta non contiene l'esistenza come predicato essenziale), e a sua volta l' essenza non appartiene alla ragion formale dell'esistenza, poichè l'esistenza può esser limitata in altro modo o non essere limitata affatto. Anzi l'essenza finita e l'esistenza si oppongono tra loro come il perfettibile a ciò che lo perfeziona, come il determinabile a ciò che lo determina, come ciò che limita al limitato (1).

Perciò, supposta l'oggettività della nostra cognizione, se la seguente proposizione : l'essenza di questa pianta *non è la sua esistenza* —, è vera, l'essenza e l'esistenza si distinguono realmente prima della considerazione intellettiva. Questa distinzione reale nè i sensi, nè l'immaginazione la possono percepire, ma solo l'intelletto che da essi si distingue appunto perchè *intus legit*.

(1) E neppure il rapporto tra essenza ed esistenza è quello di genere e differenza specifica che costituiscono un'unica essenza espressa con un solo concetto, come l'animalità e la razionalità costituiscono l'umanità. L'essenza e l'esistenza sono invece due concetti oggettivamente irriducibili tra di loro e irriducibili ad un terzo, poichè in ogni ente creato l'esistenza è un predicato non essenziale ma contingente.

Iam in hoc apparet magna et radicalis differentia inter doctrinam S. Thomae et doctrinam eorum qui dicunt: ens est simplicissimum, ideoque quomodocumque existit ens in actu *etsi forte in potentia ad aliud; sic materia etiam prima iam est in actu saltem imperfecte, et essentia creata pariter est ens in actu nec realiter distinguitur a suo esse. Esse, ut aiunt, limitatur vel a se ipso, vel* forte ab agente, *non vero per potentiam in qua recipitur* (1).

Haec solutio non transcendit ordinem physicum (productionis physicae materialiter consideratae), non pervenit ad ordinem metaphysicum, in quo tamen ponitur quaestio: proinde non solvitur argumentum Parmenidis a Spinoza renovatum contra multitudinem entium. E contrario hoc argumentum solvitur a S. Thoma dum dicit: « de ratione entis causati est quod aliud sit eius essentia et eius esse » (2); *sic enim esse limitatur per essentiam quae habet intrinsecam proportionem ad ipsum limitandum, dum agens est causa extrinseca. Unde dicit S. Thomas: « Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit » de Pot. q.* 3, *a* 1, *ad* 17.

Iuxta Thomistas discrimen adhuc magis radicale inter has duas conceptiones pertinet ad ipsam notionem entis, *de qua agitur initio ontologiae, antequam sit sermo de divisionibus entis* (3).

(1) Cfr. *Suarez*, Disp. Met. 15, sect. 9; Disp. Met. 30, 31.

(2) I. q. 7, a. 2, ad. 1.

(3) *Sic Reginaldus O. P. in suo opere* Doctrinae D. Thomae tria principia *posuit: ut primum principium* Ens est trascendens et analogum, *ut secundum* Deus est Actus purus, *ut tertium* Absoluta specificantur a se, relativa ab alio.

Puoi constatare già in questo la grande e radicale differenza tra la dottrina di S. Tommaso e quella di chi dice che l'ente è semplicissimo e in qualunque modo esista è *ente in atto* anche se è forse in potenza ad altro; in tal modo la materia prima è già in atto almeno imperfetto, e parimenti l'essenza creata è ente in atto, nè si distingue realmente dalla propria esistenza. L'essere — la perfezione dell'esistenza — è limitato, dicono, non per la potenza nella quale è ricevuto, ma o da se stesso o *forse dall'agente* (1).

Una tale soluzione non supera l'ordine fisico (della produzione fisica considerata materialmente), non raggiunge l'ordine metafisico nel quale tuttavia è riposta la questione: e perciò non vien risolto l'argomento di Parmenide, ripreso da Spinoza, contro la pluralità degli esseri. Lo risolve invece S. Tommaso quando dice che « è proprio della ragione di ente causato che la sua essenza sia distinta dalla sua esistenza » (2); in tal modo infatti l'esistenza è limitata per l'essenza che vi si riferisce con intrinseca proporzione per limitarla, mentre l'agente è una causa estrinseca.

Dice perciò S. Tommaso: « Dio nel dare l'esistenza produce insieme ciò che riceve l' esistenza » (*de Pot.* q. 3, a. 1, ad 17).

Secondo i Tomisti la divergenza tra le due concezioni è ancor più radicale per la stessa *nozione dell'ente*, che è posta all'inizio dell'Ontologia, prima che vengano esaminate le divisioni dell'ente (3).

(1) Cf. *Suarez*, Disp. Met. 15, sect. 9. - Disp. Met. 30, 31.

(2) Iª. q. 7, a. 2, ad 1.

(3- Così *Reginaldus O. P.* nella sua opera *Doctrinae D. Thomae tria principia* pose come primo principio che l'*Ente è trascendente e analogo*, come secondo che *Dio è Atto puro*, e terzo che l'*Assoluto si specifica da sè, il relativo da altro*.

Nam pro S. Thoma ens non est univocum sed analogum, *alioquin diversificari non posset; univocum enim ut genus diversificatur per differentias sibi extrinsecas, atqui extra ens nihil est ad differentiam constituendam, unde S. Thomas dicebat in Met. l. I, c. 5, lect.* IX : « *In hoc decipiebantur* (*Parmenides et eius discipuli*), *quia utebantur ente, quasi* una ratione *et* una natura, *sicut est natura alicuius generis. Hoc autem est impossibile. Ens enim non est genus, sed multipliciter dicitur de diversis* ».

Scotus autem quodammodo ad doctrinam Parmenidis regressus est, dicens : *ens est univocum. Suarez, mediam viam quaerens inter S. Thomam et Scotum, tenet conceptum obiectivum entis esse* simpliciter unum, *proinde ens quomodocumque existit est ens in actu* (1) ; *aliis verbis* : *concipi nequit mera potentia, esset extra ens, sicut nihil; et sic non amplius servatur aristotelica solutio argumentorum Parmenidis, quae remanent insolubilia.*

Ex isto discrimine circa primariam notionem entis, initio totius Ontologiae, seu initio viae inventionis ad Deum ascendentis, sequitur alterum discrimen in culmine huiusce ascensionis. Veritas enim suprema philosophiae christianae, quae analogiam entis valde confirmat, est iuxta S. Thomam : in solo Deo essentia et esse sunt idem (*I. q.* 3, *a.* 4). *Hoc autem aperte negatur ab his qui distinctionem realem inter essentiam creatam et esse reiiciunt.*

(1) *Cf. Suarez*, Disp. Met. 15, sect. 9; Disp. Met. 30 *et* 31.

Per S. Tommaso l'*ente non è univoco, ma analogo,* altrimenti non potrebbe diversificarsi ; ciò infatti che è univoco, come il genere, vien diversificato dalle differenze estrinseche, ora al di fuori dell'ente non c'è nulla che possa costituire la differenza. Onde diceva S. Tommaso nel commento alla Metafisica l. 1 c. 5, lez. IX : « in questo si ingannavano (Parmenide e i suoi discepoli) che usavano dell'ente come importasse un *unico significato e* un'*unica natura*, com'è la natura del genere. Ora ciò è impossibile. L'ente infatti non è un genere, ma si applica a tante cose a titoli diversi ». Scoto afferma che l'ente è univoco, e ritorna così in certo modo alla dottrina di Parmenide. Suarez, tentando una via di mezzo tra S. Tommaso e Scoto, ritiene che il concetto oggettivo di ente sia *perfettamente uno*, e perciò l'ente in qualunque modo esista è ente in atto (1) ; in altre parole, non si può concepire la pura potenza, sarebbe al di fuori dell'ente, come il nulla. In tal modo è abbandonata la via di Aristotele per risolvere gli argomenti di Parmenide, e questi restano insolubili.

Da questa divergenza sulla fondamentale primitiva nozione di ente all'inizio di tutta l'Ontologia, all'inizio cioè della via inventiva ascendente a Dio, ne consegue un'altra al vertice di tale ascesa. Per San Tommaso la verità suprema della filosofia cristiana, verità che è una mirabile conferma dell'analogia dell'ente, è questa : *Solo in Dio l'essenza e l'esistenza sono la stessa cosa* (I q. 3, a. 4).

Ciò che negano apertamente quelli che non ammettono la distinzione reale tra l'essenza creata e l'esistenza.

(1) Cf. Suarez, Disp. Met. 15, sect. 9; - Disp. Met. 30 et 31.

Secundum Thomistas autem haec veritas suprema philosophiae christianae, sicut est terminus viae inventionis ad Deum ascendentis, est fundamentalis in via iudicii, secundum quam per aeterna iam cognita de temporalibus iudicamus (I. q. 79, a. 9). Non inutile est igitur notare principales differentias, quae ex hoc fundamentali discrimine oriuntur, tum in ordine essendi, tum in ordine operandi. Plures ex illis iam notantur in XXIV *thesibus doctrinae S. Thomae a S. Studiorum Congregatione approbatis.*

Secondo i Tomisti poi tale suprema verità della filosofia cristiana come è il punto d'arrivo della via inventiva ascendente a Dio, così è il fondamento della via deduttiva secondo la quale dalle cose eterne già conosciute giudichiamo delle temporali (I q. 79, a. 9).

Non sarà inutile pertanto notare le principali differenze che vegono dedotte da questa fondamentale divergenza, sia nell'ordine dell'essere che in quello dell'operare. Parecchie di esse sono già contenute nelle XXIV tesi della dottrina di S. Tommaso approvate dalla S. Congregazione degli Studi.

III. - APPLICATIONES IN ORDINE ESSENDI, SECUNDUM VIAM DESCENSUS

I. Solus Deus, Actus purus, est suum esse, ipsum esse subsistens irreceptum, proinde ille solus est illimitatus seu infinitus in perfectione (Iª q. 3, a. 4; q. 7., a.1). *Sic Deus essentialiter et realiter distinguitur a qualibet creatura, a qualibet persona humana vel angelica. Etenim* persona, *imo* personalitas *sive Petri, sive Michaëlis Archangeli, ante considerationem mentis nostrae,* non est suum esse, *sed solum quid capax existendi seu subsistendi, cui competit esse in se et non in alio, imo esse per se separatim; nam esse est ultima actualitas, quae proinde actuat personam creatam, quae potest non esse; persona autem creata continet in sua ratione suum constitutivum formale, scilicet personalitatem, non vero sic continet suum esse. Ideoque falsum est dicere* : « *subsistentia (vel personalitas) est complementum existentiae* » (1) *aut etiam personalitas creata identificatur cum suo esse. Revera nec persona nec personalitas Petri aut*

(1) *Suarez*. Disp. Met. 31, sect. 13.

III. - APPLICAZIONI NELL'ORDINE DELL'ESSERE SECONDO LA VIA DISCENDENTE

1. *Solo Dio, Atto puro, è la sua propria esistenza, l'essere per se sussistente non ricevuto in potenza, perciò egli solo è illimitato o infinito nella perfezione* (I, q. 3, a. 4; q. 7, a. 1). In tal modo Dio è essenzialmente e realmente distinto da qualunque creatura, da qualunque persona umana o angelica.

La *persona* infatti, anzi la stessa *personalità* sia di Pietro che di Michele Arcangelo, antecedentemente alla considerazione della nostra mente, *non è la sua esistenza,* ma solo ciò che è capace di esistere o di sussistere, a cui compete di esistere in se e non in altro, anzi di esistere separatamente per sè. L'esistere infatti è l'ultima attualità, quella che attua la persona creata, la quale potrebbe non esistere.

La persona creata contiene nel suo concetto essenziale il proprio costitutivo formale, cioè la personalità, non contiene invece la sua esistenza. Perciò è sbagliato dire che « la sussistenza (o personalità) è il complemento dell'esistenza » (1), o anche che la personalità creata si identifica con la propria esistenza. In verità nè la persona, nè la personalità di Pietro o di

(1) *Suarez*, Disp. Met. 31. sect. 13.

Michaëlis est suum esse, ergo realiter ab illo distinguitur (1).

Negata autem distinctione reali inter essentiam creatam et esse, negatur radix a S. Thoma assignata ipsius infinitatis Dei et distinctionis inter Deum et creaturas. Aliis verbis si dicitur: « *Esse in creatis est ipsamet essentia et substantia* » *quaenam erit responsio ad doctrinam Spinozae*: Existere pertinet ad naturam substantiae, *proinde non potest esse nisi una substantia, sicut unum esse per se subsistens, ut volebat Parmenides?* (2).

2. - Solus Deus, *Actus purus, quia est ipsum esse seu ultima actualitas,* nullum accidens habere potest; *ei nulla potest fieri additio* (1ª *q*. 3, *a*. 6); *ideoque est suum intelligere, suum velle, suum agere; ac contra pantheismum, nulla modalitas Deo superaddi potest, quia non est ulterius determinabilis. Ipsum esse subsistens est irreceptum et irreceptivum. Idem dicendum esset de creatura, si eius essentia non realiter distigueretur ab eius esse, sic esset suum esse, ultima actualitas.*

E contrario, creatura, quia non est suum esse, *sed distinguitur realiter ab illo,* potest accidentia habere, *est ulterius actuabilis* (*cf. V. thesim doctr. S. Thomae*). *Imo omnis substantia creata indiget* po-

(1) S. Thomas dicit III q. 17, a 2. ad 2: « Esse personam *consequitur* tanquam habentem esse», ergo esse non formaliter constituit personam. Item dicit C. Gentes II. c. 51: « in substantiis intellectualibus creatis differt *esse et quod est* » scil. existentia et suppositum seu persona. Item Quodl. II, a 4, ad. 2m «ipsum esse non est de ratione suppositi (creati)».

(2) Cf. N. del Prado, O. P. *De Veritate Fundamentali philosophiae christianae*, Friburgi Helvet. 1911, p. 199.

Michele Arcangelo è la loro esistenza, quindi si distingue realmente da essa (1).

Se si nega la distinzione reale tra l'essenza creata e l'esistenza, o tra la persona — anzi la personalità — creata e l'esistenza, viene negata la ragione ultima assegnata da S. Tommaso per l'infinità di Dio e per la distinzione di Lui dal mondo. In altre parole, se si afferma che « nelle creature l'esistenza è la stessa essenza e sostanza », quale sarà la risposta alla dottrina di Spinoza secondo la quale *l'esistere appartiene alla natura della sostanza* e quindi non vi può essere se non una sola sostanza e un solo essere per se sussistente, come pretendeva Parmenide? (2).

2. - *Solo Dio*, Atto puro, poichè è la sua stessa esistenza cioè l'ultima attualità, *non può avere alcun accidente;* a Lui non può esser aggiunto nulla (I q. 3, a. 6). E' perciò il suo intendere, il suo volere, il suo agire. Contro ogni panteismo, nessuna modalità può essere aggiunta a Dio, perchè non è ulteriormente determinabile. Lo stesso essere sussistente non è ricevuto, e neppure può ricevere alcunchè. Ugualmente si dovrebbe dire della creatura se la sua essenza non si distinguesse realmente dalla sua esistenza: sarebbe infatti il suo essere, cioè l'ultima attualità.

Ma poichè *la creatura non è la propria esistenza,* ma da essa si distingue realmente, essa *può ricevere gli accidenti,* è ulteriormente attuabile (cf. V tesi della dottrina di S. Tommaso). Di più, ogni sostan-

(1) S. Tommaso dice III. q. 17, a. 2, ad 2: « L'esistenza segue la persona in quanto la persona è ciò che possiede l'esistenza », perciò l'esistenza non costituisce formalmente la persona. Dice pure nel *C. Gentes* l. II c. 51: « Nelle sostanze intellettuali create è distinta l'*esistenza* da *ciò che è* » cioè l'esistenza e il supposto o persona. Ancora in Quodl. « l'esistenza non appartiene alla ragione di supposto (creato)».

(2) Cf. N. Del Prado, O. P. *De Veritate fundamentali philosophiae christianae*, Friburgo (Svizz.) 1911. p. 199

Michaëlis est suum esse, ergo realiter ab illo distinguitur (1).

Negata autem distinctione reali inter essentiam creatam et esse, negatur radix a S. Thoma assignata ipsius infinitatis Dei et distinctionis inter Deum et creaturas. Aliis verbis si dicitur: « *Esse in creatis est ipsamet essentia et substantia* » *quaenam erit responsio ad doctrinam Spinozae*: Existere pertinet ad naturam substantiae, *proinde non potest esse nisi una substantia, sicut unum esse per se subsistens, ut volebat Parmenides?* (2).

2. - Solus Deus, *Actus purus, quia est ipsum esse seu ultima actualitas*, nullum accidens habere potest; *ei nulla potest fieri additio* (1ª *q.* 3, *a.* 6); *ideoque est suum intelligere, suum velle, suum agere; ac contra pantheismum, nulla modalitas Deo superaddi potest, quia non est ulterius determinabilis. Ipsum esse subsistens est irreceptum et irreceptivum. Idem dicendum esset de creatura, si eius essentia non realiter distigueretur ab eius esse, sic esset suum esse, ultima actualitas.*

E contrario, creatura, quia non est suum esse, *sed distinguitur realiter ab illo*, potest accidentia habere, *est ulterius actuabilis* (*cf. V. thesim doctr. S. Thomae*). *Imo omnis substantia creata indiget* po-

(1) S. Thomas dicit III q. 17, a 2. ad 2: « Esse personam *consequitur* tanquam habentem esse», ergo esse non formaliter constituit personam. Item dicit C. Gentes II. c. 51: « in substantiis intellectualibus creatis differt *esse et quod est* » scil. existentia et suppositum seu persona. Item Quodl. II, a 4, ad. 2m «ipsum esse non est de ratione suppositi (creati)».

(2) Cf. N. DEL PRADO, O. P. *De Veritate Fundamentali philosophiae christianae*, Friburgi Helvet. 1911, p. 199.

Michele Arcangelo è la loro esistenza, quindi si distingue realmente da essa (1).

Se si nega la distinzione reale tra l'essenza creata e l'esistenza, o tra la persona — anzi la personalità — creata e l'esistenza, viene negata la ragione ultima assegnata da S. Tommaso per l'infinità di Dio e per la distinzione di Lui dal mondo. In altre parole, se si afferma che « nelle creature l'esistenza è la stessa essenza e sostanza », quale sarà la risposta alla dottrina di Spinoza secondo la quale *l'esistere appartiene alla natura della sostanza* e quindi non vi può essere se non una sola sostanza e un solo essere per se sussistente, come pretendeva Parmenide? (2).

2. - *Solo Dio*, Atto puro, poichè è la sua stessa esistenza cioè l'ultima attualità, *non può avere alcun accidente*; a Lui non può esser aggiunto nulla (I q. 3, a. 6). E' perciò il suo intendere, il suo volere, il suo agire. Contro ogni panteismo, nessuna modalità può essere aggiunta a Dio, perchè non è ulteriormente determinabile. Lo stesso essere sussistente non è ricevuto, e neppure può ricevere alcunchè. Ugualmente si dovrebbe dire della creatura se la sua essenza non si distinguesse realmente dalla sua esistenza: sarebbe infatti il suo essere, cioè l'ultima attualità.

Ma poichè *la creatura non è la propria esistenza*, ma da essa si distingue realmente, essa *può ricevere gli accidenti*, è ulteriormente attuabile (cf. V tesi della dottrina di S. Tommaso). Di più, ogni sostan-

(1) S. Tommaso dice III. q. 17, a. 2, ad 2: « L'esistenza segue la persona in quanto la persona è ciò che possiede l'esistenza », perciò l'esistenza non costituisce formalmente la persona. Dice pure nel *C. Gentes* l. II c. 51: « Nelle sostanze intellettuali create è distinta l'*esistenza* da *ciò che è* » cioè l'esistenza e il supposto o persona. Ancora in Quodl. « l'esistenza non appartiene alla ragione di supposto (creato)».

(2) Cf. N. DEL PRADO, O. P. *De Veritate fundamentali philosophiae christianae*, Friburgo (Svizz.) 1911, p. 199

tentia operativa *ad agendum, nulla est immediate operativa; non potest esse latens cognitio in ipsa essentia animae: sicut enim creatura non est suum esse, ita nec suum agere, quia operari sequitur esse et sicut* esse et agere *sunt duo actus ab invicem realiter distincti, ad eos ordinantur duae correlativae potentiae ad invicem realiter distinctae, scil. essentia ordinata ad esse et potentia operativa ad operationem: « proprius actus respondet propriae potentiae ». Cfr. I. q.* 54, *a.* 1, 2 *et* 3: *et V. Thesim Doctr. S. Thomae. Quoad Suarezium, Disp. Met.* 5, *sect,* 7, 8, 9.

Sic sola ratione probatur distinctio realis non solum inter substantiam creatam et potentiam operativam, sed inter substantiam corpoream et quantitatem: *non enim idem est corpori esse substantiam et esse quantum. Substantia quippe ratione sui indivisibilis est extra ordinem dimensionis; quantitas vero, quae extensionem substantiae tribuit, realiter differt a substantia, sic est vere accidens* (X *Thesis*). *Proinde in Eucharistia quantitas panis potest remanere sine eius substantia, et Christus potest in hoc sacramento esse praesens ad modum substantiae, et non sicut in loco* (*S. Th. III, q.* 75). *Substantia corporea est tota in toto et tota in qualibet parte totius, ita substantia panis in tota ejus quantitate et qualibet parte eius.*

3. - Veritas creationis *pariter demonstrative probatur ex hoc quod de ratione causati est compositio realis essentiae et esse. Cf. Iª q.* 44, *a.* 1: « *Deus est*

za creata ha bisogno di una *potenza operativa* per agire, nessuna è immediatamente capace di operare: non vi può essere una cognizione latente nell'essenza stessa dell' anima. Come infatti la creatura non è il suo essere così neppure è il suo agire, giacchè l'operare segue l'essere. Ora essendo l'*essere* e l'*agire* due atti realmente distinti tra loro, è necessario che essi dicano ordine a due correlative potenze realmente distinte tra loro, cioè l'essenza che è ordinata all'essere e la potenza operativa ordinata all'operazione: « Ogni proprio atto risponde alla propria potenza » (cf. I q. 54, a. 1, 2 e 3 e la V tesi della dottrina di S. Tommaso. Per Suarez, Disp. Met. 5 sez. 7, 8, 9).

Anche solo razionalmente si può provare la distinzione reale non soltanto tra la sostanza creata e la potenza operativa, ma pure tra la sostanza corporea e la *quantità*: non è lo stesso per un corpo essere sostanza ed essere quanto (esteso). La sostanza infatti, per se stessa indivisibile, è al di fuori dell'ordine della dimensione; la quantità invece che dà alla sostanza di essere estesa è realmente distinta dalla sostanza e perciò è un vero e proprio accidente (cf. tesi X). Nell'Eucaristia quindi la quantità del pane può restare senza la sostanza di esso, e Cristo può in questo Sacramento esser presente secondo il modo proprio della sostanza e non come in luogo. (S. T. III q. 75). La sostanza del pane o del corpo umano è tutta in tutta la sua estensione, e tutta nella minima parte di questa estensione.

3. Si può ugualmente provare con vera dimostrazione la *verità della creazione* dal fatto che la reale composizione di essenza ed esistenza appartiene alla ragion stessa di ente causato Cf. I q. 44, a. 1:

ipsum esse per se subsistens et... esse subsistens non potest esse nisi unum... Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse sed participent esse » *et quod causentur secundum totum suum esse a Deo.*

Illi vero qui distinctionem realem inter essentiam creatam et esse negant, debent per aliam viam veritatem creationis probare, scilicet per viam inductionis, ut facit Suarez (*Disp. Met.* 20, *sect. I*) *ostendendo contingentiam rerum; sed si contingentia corporum experientia constat ex eorum generatione et corruptione, difficilius est per viam inductionis ostendere quod angeli etiam facti sunt, creati sunt et non a seipsis existunt ab aeterno. Quomodo hoc demonstrative probari potest, si negatur in illis realis distinctio inter essentiam et esse, si eorum essentia est suum esse?* (*cf.* Del Prado, *De Veritate fundamentali, p.* 203) — *Imo ex praedictis apparet quod* « *nihil est (absolute) impossibile nisi... id quod in se contradictionem claudit* » *de Potentia, q.* 6, *a.* 1, *ad* 11; *v. g.* contingens incausatum *est impossibile; sic negatio principii causalitatis ducit ad negationem principii contradictionis. Negare principium* « *ex nihilo nihil* » *seu* « *ex nulla causa nihil* » *est dicere* « *ex nulla causa aliquid* », *quod est absurdum. Sed evidentia immediata principii causalitatis est* positiva *et sic fortior quam demonstratio eius per absurdum, quae est solum indirecta et quasi negativa, scil. impediens negationem vi absurdi illati.*

« Dio è lo stesso essere per sè sussistente e... l'essere sussistente non può essere che uno solo... Rimane dunque che tutte le altre cose distinte da Dio non siano il loro essere, ma partecipino di esso » e che da Dio siano causate secondo tutto il loro essere.

Quelli che negano la distinzione reale tra l'essenza creata e l' esistenza devono seguire un' altra via per dimostrare la verità della creazione, la via cioè dell'induzione mostrando la contingenza delle cose, come fa Suarez (Disp. Met. 20, sez. 1). Ma se la contingenza dei corpi ci consta per esperienza, perchè si generano e si corrompono, è molto difficile con l'induzione dimostrare che anche gli angeli sono fatti e creati e non esistono per se stessi *ab aeterno*. Come si potrà provare con dimostrazione vera e propria se si nega in essi la reale distinzione tra essenza ed esistenza, se la loro essenza è la loro esistenza? (Cf. Del Prado, *De Veritate fundamentali*, pag. 203.) Da quanto si è detto sopra è chiaro anche che « niente è (assolutamente) impossibile se non... ciò che implica contraddizione » (*De Potentia*, q. 6, a. 1 ad 11): un *contingente non causato*, ad esempio, è impossibile. La negazione del principio di causalità conduce alla negazione del principio di contraddizione: negare il principio che « dal nulla non vien nulla » oppure che « senza causa alcuna nulla è prodotto », sarebbe come dire che « senza causa alcuna alcunchè è prodotto », ciò che è assurdo. L' evidenza immediata del principio di causalità è *positiva* e per questo è più forte che la dimostrazione di esso per assurdo, che è solo indiretta e quasi negativa, in quanto impedisce la negazione in forza della conclusione assurda.

4. - Forma irrecepta in materia multiplicari nequit *et remanet unica in sua specie, proinde non possunt esse duo angeli eiusdem speciei cf. I*ª*, q. 50, a. 4.*

5. - Anima rationalis ita unitur corpori, ut sit eiusdem forma substantialis unica : *alioquin compositum humanum non esset* unum per se, *sed solum unum per accidens* (*ut substantia materialis et quantitas*) ; *nam ex actu et actu non fit unum per se, sed solum ex propria potentia et proprio actu correlativo* (*I, q. 76, a. 4*).

Si anima rationalis non esset forma substantialis unica *corporis nostri, aliam praesupponeret, et proinde esset solum forma accidentalis. Haec autem ratio est necessitans secundum principia S. Thomae, non vero secundum praedicta principia opposita .*

Insuper anima rationalis, ut capax subsistendi et operandi sine intrinseca dependentia a corpore, communicat corpori actum essendi quo ipsa est; sic est unicum esse *substantiale in homine, non duo.* Essentia *humana igitur est composita ex materia et forma, non vero* esse *hominis, et hoc admitti nequit reiecta distinctione reali inter essentiam creatam et esse* (*cf.* XVI *thesim doctrinae S. Thomae*).

4. — *La forma non ricevuta in materia non può essere moltiplicata* e rimane unica nella sua specie : non vi possono essere perciò due angeli della stessa specie (cf. I, q. 50, a. 4).

5. — *L'anima razionale si unisce in tal modo al corpo da esserne la sua vera e unica forma sostanziale* : altrimenti verrebbe distrutta l'*unità sostanziale* (unum per se) del composto umano, che risulterebbe invece come una unità accidentale (unum per accidens) — come avviene della sostanza materiale con la quantità.

Dall' unione di due enti già costituiti in atto non può risultare un'unità essenziale ; questa è data solo dall' unione della potenza col proprio atto correlativo (I q. 76, a. 4). Se l' anima razionale non fosse l'*unica* forma sostanziale del nostro corpo, ne presupporrebbe un'altra — nella funzione di forma sostanziale — ed essa non sarebbe che pura forma accidentale. Questa argomentazione importa una necessità metafisica secondo i principi di S. Tommaso, non così invece secondo gli opposti principi sopra accennati.

Inoltre è l'anima razionale che comunica al corpo l'atto di esistenza per il quale essa è : l'anima è infatti capace di sussistere e di operare senza intrinseca dipendenza dal corpo. Vi è quindi un *unico atto sostanziale di esistenza* nell'uomo, non due. Nell'*essenza* umana risulta pertanto una composizione, di materia cioè e di forma, ma non nell'esistenza dell'uomo : ciò che non può ammettere chi nega la distinzione reale tra l'essenza creata e l'esistenza (cf. XVI tesi della dottrina di S. Tommaso).

6. - Infra hominem, in omni composito substantiali ex materia et forma, neutra per se esse habet, *nec per se producitur vel corrumpitur. Materia enim non est id* quod *est, sed id* quo *aliquid est materiale, item forma non est id* quod *est, sed id* quo *aliquid est in tali specie. Solum compositum est id* quod *est. Proinde in eo est* unicum esse substantiale, *actuans et materiam et forman. Sic essentia est composita, non vero existentia, quod aperte negatur ab his qui distinctionem realem inter essentiam et esse reiiciunt* (*cf.* IX *thesim*).

7. - Principium individuationis est materia quantitate signata, *seu materia capax huiusce quantitatis ita quod non illius* (*Thesis* XI). *Falsum est dicere individuationem ens quodcumque comitari* (1); *sic enim quaelibet forma, v. g. forma leonis, esset id* quod *est et individuaretur a seipsa, nec proinde multiplicari posset, non possent esse plures leones eiusdem speciei; argumenta Parmenidis contra multitudinem entium insolubilia remanerent.*

8. - Materia prima non potest existere sine forma « *esset dicere ens in actu sine actu, quod implicat contradictionem* » I[a], *q.* 66, *a.* 1. *Haec autem propositio aristotelica et thomistica negatur ab illis qui tenent essentiam non esse realiter distinctam ab esse, et proinde materiam habere propriam existentiam, et esse non puram potentiam sed actum imperfectum.*

(1) *Suarez*, Disp. Met. 5, sect. 3 et 4.

6. *Al disotto dell' uomo, in ogni composto sostanziale di materia e forma, nè la materia, nè la forma per sè possiede l'esistenza,* e neppure si può dire propriamente che vengano prodotte o disciolte. La materia infatti non è *ciò che* è, ma *ciò per cui* qualcosa è materiale; similmente la forma non è *ciò che* è, ma *ciò per cui* qualcosa è posto nella tale specie. Solo il composto è *ciò che* è: in esso vi è quindi un *unico atto sostanziale di esistenza* che attua e la materia e la forma. La composizione quindi è nell'essenza, non nell'esistenza: ciò che negano apertamente quelli che non ammettono la distinzione reale tra essenza ed esistenza (cf. IX Tesi).

7. *Il principio d' individuazione è la materia « quantitate signata »*, ossia la materia in quanto capace di questa determinata quantità e non di un'altra (cf. tesi XI). E' falso dire che ogni realtà è individuata per se stessa (1): ogni forma allora, quella del leone per esempio, sarebbe *ciò che* è e sarebbe individuata per se stessa; non potrebbe essere moltiplicata; non vi potrebbero essere più leoni della stessa specie. Di nuovo gli argomenti di Parmenide contro la pluralità degli enti sarebbero insolubili.

8. *La materia prima non può esistere senza la forma*: altrimenti « sarebbe come dire che l'ente è in atto senza l'atto, ciò che è contraddittorio » (I q. 66, a. 1). Questa tesi di Aristotele e di S. Tommaso è negata da quelli che non ammettono la distinzione reale tra essenza ed esistenza: per essi la materia prima ha la sua esistenza, non è pura potenza, ma atto imperfetto.

(1) *Suarez*, Disp. Met. 5, sect. 3 et 4.

9. - « Materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est » *I*ᵃ, *q* 15, *a*. 3, *ad* 3. *Deus habet quidem ideam materiae*, « *non tamen aliam ab idea compositi* » *ibid. Nihil enim est intelligibile nisi secundum quod est in actu, nisi prout est determinatum per formam. Proinde cognitio nostra intellectualis, quae accipitur a rebus sensibilibus, fieri debet* per abstractionem *a materia; sic requiritur intellectus agens, et* singulare materiale non potest directe cognosci ab intellectu nostro, *sed indirecte tantum. Sic individuum materiale est ineffabile, non in hoc sensu quod sit supra intelligibilitatem, ut Deus, sed infra. Cf. I*ᵃ, *q*. 86, *a*. 1, *et Theses* XIX et XX *doctrinae S. Thomae. Sententia autem opposita scil.* « *singulare materiale est directe intelligibile pro intellectu nostro* » *sequitur ex oppositis principiis circa potentiam, prout scilicet potentia ut actus imperfectus concipitur* (1).

10. - Forma rei sensibilis contra, cum non sit materia, est de se ac directe intelligibilis in potentia; *scilicet non est heterogenea intelligentiae; sic potest esse et in materia* (*ut conceptus obiectivus, ut idea realis, dirigens v. g. evolutionem embryonis*) *et in intellectu* (*ut conceptus formalis*), (*I*ᵃ, *q*. 85, *a*. 1).

11. — *Proinde* immaterialitas est radix intelligibilitatis et intellectualitatis (*I*ᵃ, *q*. 14, *a*. 1) *et secundum gradus elongationis a materia sunt quoque gradus cognitionis et intellectualitatis; sic sensus iam*

(1) Suarez. *Disp. Met.* 6, sect. 5 et 6; 35, sect. 2, 3, 4. *De Anima*, l. 4, c. 3, de cognitione singularium.

9. « *La materia prima da sè sola nè ha l'esistenza nè è conoscibile* » I, q. 15, a. 3, ad 3m. C'è bensì in Dio l'idea della materia, ma tale idea « non è altro che quella del composto » (ivi).

Non è intelligibile infatti se non ciò che è in atto, ciò che è determinato dalla forma. La nostra cognizione intellettuale, il cui oggetto le è somministrato dalle cose sensibili, deve avvenire *per astrazione* dalla materia : si richiede pertanto l'intelletto agente. Altra conseguenza logica è che *il nostro intelletto non può conoscere direttamente il singolare materiale*, ma solo indirettamente. L'individuo materiale è « inesprimibile » non nel senso che sia al disopra dell'intelligibilità, come Dio, ma al disotto. Cf. I q. 86, a. 1 e tesi XIX e XX della dottrina di S. Tommaso.

L'opposta sentenza, che cioè « l'intelletto nostro conosca direttamente il singolare materiale », segue logicamente da quella concezione secondo la quale la potenza è considerata come atto imperfetto (1).

10. *La forma invece dell'ente sensibile, non essendo la materia, è per sè e direttamente intelligibile in potenza;* non c' è eterogeneità tra la forma della cosa sensibile e l'intelletto, cosicchè essa può essere e nella materia (come concetto oggettivo, idea reale, regolante per esempio lo sviluppo dell' embrione) e nell'intelletto (come concetto formale). Cf. I q. 85, a. 1.

11. Di conseguenza *l' immaterialità è la radice dell'intelligibilità e dell'intellettualità* (I q. 14, a. 1) e il grado di cognizione e di intellettualità è in rapporto diretto col grado di indipendenza dalla materia.

(1) Suarez, *Disp. Met.* 6, sect. 5 et 6; Disp. Met. 35 sect. 2, 3, 4. *De Anima*, l. 4. c. 3, de cognitione singularium.

sunt aliqualiter spirituales et propterea possunt fieri intentionaliter obiecta sensibilia (*I*ª, *q.* 78, *a.* 3). *Item proinde distinguuntur scientiae speculativae secundum tres gradus abstractionis. Imo pariter explicatur distinctio et subordinatio angelorum, prout plus minusve appropinquant ad summam immaterialitatem Dei, qui solus est suum intelligere, sicut solus est suum esse* (*cf. Thesim* XVIII).

Item sic servatur obiectivitas cognitionis nostrae, *contra idealismum subiectivum, nam conceptus obiectivus secundum ipsam formam est realiter in rebus sensibilibus, a quibus oritur cognitio nostra per abstractionem et primam apprehensionem entis intelligibilis in umbra sensibilium; et ex altera parte servatur contra materialismum* irreductibilitas spiritus ad materiam, *cum iam forma rei sensibilis non sit materia* (*cf.* Iª, *q.* 75, *a.* 1, 2, *et* 5, *q.* 85, *a* 1 *et Thesim* XVIII).

Item sic optime servatur distintio inter. 1. ens rationis seu logicum, 2. ens metaphysicum *in tertio gradu abstractionis consideratum, et* 3. ens physicum *de quo tractat physica in primo abstractionis gradu. Sublata autem distinctione reali inter essentiam creatam et esse, non amplius servatur distinctio in rebus inter* id quod est *et* id quo aliquid est, *scilicet inter ens physicum concretum et principia eius metaphysica quibus coalescit* (*Theses I et* IX). *Tunc obiectum metaphysicae reducitur vel ad aliquid physicum, vel contra ad aliquid mere logicum et non ontologicum.*

I sensi possedendo già una certa quale spiritualità possono diventare intenzionalmente gli oggetti sensibili (I. q. 78, a. 3).

Da qui vien dedotta la distinzione delle scienze speculative secondo i tre gradi di astrazione. Inoltre si capisce come gli Angeli siano distinti e subordinati tra di loro, a secondo che più o meno si accostano alla somma immaterialità di Dio, il quale solo è il suo intendere come solo è il suo essere (cf. Tesi XVIII).

Viene ancora difesa, da un lato contro l'idealismo soggettivo, *l' oggettività della nostra conoscenza* : il concetto oggettivo nel suo contenuto è realmente nelle cose sensibili, dalle quali nasce la nostra conoscenza astrattiva e la prima apprensione dell'ente intelligibile sotto il velo del sensibile ; dall'altro lato, contro il materialismo, vien difesa *l'irriducibilità dello spirito alla materia*, poichè già la forma stessa della cosa sensibile non è riducibile alla materia (cf. I, q. 75, a. 1, 2 e 5 ; q. 85, a 1, e tesi XVIII).

Ne risulta infine con chiarezza la distinzione tra 1. *ente di ragione o logico*, 2. *ente metafisico* considerato nel terzo grado di astrazione e 3. *ente fisico*, quello studiato dalla fisica nel primo grado di astrazione.

Qualora si neghi la distinzione reale tra essenza creata ed esistenza, non regge più nelle cose la distinzione tra *ciò che è* e *ciò per cui la cosa è*, vale a dire tra l'ente fisico concreto e i principi metafisici dai quali risulta (tesi I e IX). L'oggetto della metafisica si ridurrebbe a qualcosa di fisico o contrariamente a qualcosa di puramente logico e non già ontologico.

IV. - APPLICATIONES IN ORDINE OPERANDI SECUNDUM UTRAMQUE VIAM ASCENSUS ET DESCENSUS.

1. Potentiae et habitus specificantur *non a seipsis sed* ab obiecto formali ipsius actus ad quem essentialiter ordinantur, *cf. Iª, q. 77, a. 3; I-II, q. 54, a. 2. Unde habitus non specificantur ab agente seu a causa efficienti extrinseca independenter ab obiecto eorum formali. Propterea dicit S. Thomas II-II, q. 5, a. 3* : « Species *cuiuslibet habitus dependet* ex formali ratione obiecti, *qua sublata, species habitus remanere non potest* ».

2. — Proinde diversae facultates animae realiter distinguuntur ab ipsa anima et inter se, *cf. Iª, q. 77, a.* 1, 2, 3, 4. *Sensus interni semper perfectiores in suo ordine fieri possent, et numquam obiectum formale intellectus nostri attingerent; contra sensualismum seu empirismum. - Pariter probatur distinctio realis inter intellectum agentem et intellectum possibilem « quia respectu eiusdem obiecti aliud principium oportet esse potentiam activam, quae facit obiectum esse in actu, et aliud potentiam passivam, quae movetur ab obiecto in actu existente ». Iª, q. 79, a. 7.*

IV. - APPLICAZIONI NELL'ORDINE DELL'OPERARE SECONDO AMBEDUE LE VIE, ANALITICA E SINTETICA

1. *Le facoltà e gli abiti sono specificati* non da se stessi, ma *dall'oggetto formale dell'atto al quale sono essenzialmente ordinati* (cf. I, q. 77, a. 3; I-II, q. 54, a. 2).

Onde non può l'agente o la causa efficiente estrinseca specificare gli abiti indipendentemente dal loro oggetto formale. Perciò S. Tommaso scrive II-II, q. 5, a. 3 : « La specie di qualunque abito dipende *dalla ragione formale dell'oggetto*, tolta la quale la specie dell'abito non può sussistere ».

2. Perciò *le diverse facoltà dell'anima si distinguono realmente da essa e tra di loro.* Cf. I q. 77 a. 1, 2, 3, 4. I sensi interni possono bensì diventare sempre più perfetti nel loro ordine, ma non mai raggiungere l'oggetto formale del nostro intelletto : contro il sensualismo o l'empirismo.

Vien provata ugualmente la distinzione reale tra intelletto agente e intelletto possibile, « poichè, rispetto allo stesso oggetto la potenza attiva che pone l'oggetto in atto di intelligibilità e la potenza passiva che è determinata dall'oggetto già intelligibile in atto devono ben essere due principi diversi ». I q. 79, a. 7.

3. - Quoad actum cognitionis eliciendum, potentia cognoscitiva et species impressa eam determinans *non sunt duae causae partiales (sicut duo actus ex quibus efficeretur aliquid unum per accidens), sed* sunt duae causae totales (*I*ª, *q.* 56, *a.* 1) ; *imo* cognoscens et cognitum sunt magis unum quam materia et forma, *nam cognoscens, ratione suae immaterialitatis intentionaliter fit ipsum cognitum, dum materia non fit forma* (*cf. I*ª, *q.* 14, *a.* 1. *Caietanum et per oppositum Scotum I*ª, *D. III, q.* 7, *n.* 38 *et q.* 8, *ac Suarez, Tr. de divina substantia, l. II, c.* 12, *n.* 7 *sq.*). - *Proinde est proportio inter intellectum et species, scilicet quanto intellectus fuerit superior, tanto per pauciores species universitatem intelligibilium apprehendere poterit* (*cf. I*ª, *q.* 55, *a.* 3).

4. - Pariter ad productionem electionis liberae, intellectus et voluntas concurrunt, *non ut duae causae partiales, sicut duo trahentes navim, sed* ut duae causae totales, *et proinde impossibile est quod sit electio sine ultimo iudicio dirigente* (*cf.* XXI *Thesim ex doctrina S. Thomae*; *et per oppositum Suarez, Disp. Met.* 19, *sect.* 6).

5. - Principium « omne quod movetur ab alio movetur » *immediate sequitur ex distinctione inter potentiam et actum; nam nihil reducitur de potentia ad actum nisi per aliquod ens in actu, et hoc est fundamentum primae viae S. Thomae ad existentiam Dei probandam. Hoc autem principium remanet incertum pro Suarezio nam, ut ait, multa sunt, quae per* actum

3. *Nella produzione dell'atto di cognizione, la facoltà conoscitiva e la specie impressa che la determina,* non sono due cause parziali (come a dire due atti dai quali risulterebbe un' unità accidentale), ma *due cause totali* (I, q. 56, a. 1) ; anzi si deve dire che *il conoscente e il conosciuto nell'atto del conoscere formano un'unità più stretta che non la materia e la forma,* giacchè il conoscente, per la sua immaterialità, diventa intenzionalmente lo stesso oggetto conosciuto, mentre la materia non diventa la forma (cf. I q. 14, a. 1 ; Caietano, ivi ; e per l'opposto : Scoto I, D. III ; q. 7, n. 38 e q. 8 ; Suarez, Tr. de divina substantia I. II c. 12, n. 7 ss).

Si stabilisce perciò tra l'intelletto e la specie intelligibile questo rapporto : quanto più l'intelletto è superiore nel grado di intellezione e tanto meno è il numero delle speci necessarie per conoscere la totalità dell'intelligibile (I, q. 55, a. 3).

4. Parimenti *nella produzione della libera elezione concorrono e l'intelletto e la volontà,* non come due cause parziali — come due che tirano la stessa barca —, ma *come due cause totali,* e quindi non si dà affatto un'elezione senza l'ultimo giudizio pratico (cf. tesi XXI ; e per l'opposto Suarez Disp. Met. 19 sez. 6).

5. *Il principio che « tutto ciò che è mosso è mosso da un altro »* risulta immediatamente dalla distinzione tra potenza e atto : nulla infatti può passare dalla potenza all'atto se non in virtù di un essere in atto — di un essere cioè che possiede in proprio o in equivalente ciò che à da essere prodotto —. Questo principio è per S. Tommaso il fondamento della prima via per dimostrare l'esistenza di Dio. Per Suarez invece tale principio resta incerto « poichè — come

virtualem *videntur sese movere et reducere ad* actum formalem, *ut in appetitu seu voluntate videre licet..»* (*Disp. Met.* 29, *sect. I.*) - *Si tamen voluntas nostra non est suum velle, sicut voluntas divina, tunc est solum* potentia *ad illud et ideo ad hunc actum reduci nequit absque divina motione, alioquin plus proveniret a minori, perfectius ab imperfectiori, contra causalitatis principium; cf. Iª, q.* 105, *a.* 4 *et* 5. *Et non valerent probationes existentiae Dei.*

6. — In causis per se subordinatis non potest esse processus in infinitum, *quia causa per se subordinata superiori non movet nisi ut praemota ab ista superiori; v. g. navis portatur ab oceano, oceanus a terra, terra a sole, sol ab alio centro superiori, non in infinitum;* « *sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens, et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae, quod patet esse falsum* » *Iª, q.* 2, *a.* 3, 2ª *via* (1).

Suarez secundum sua principia dicit e contrario : « *In causis per se subordinatis non repugnat infinitas causas, si sint, simul operari* ». (2)

(1) Secundum S. Thomam non evidenter repugnat processus in infinitum in causis *per accidens* subordinatis in praeterito, vg. filius procedit a patre, ab avo, a proavo et deinceps, causae enim praeteritae non amplius influunt, cf. I° q. 46, a. 2, ad. 7.

(2) Disp. Met. 29, sect. 1 et 2; Disp. Met. 21, sect. 2.

dice egli stesso — vi sono molti esseri che per l'*atto virtuale* sembrano muoversi e passare all'*atto formale* come si può constatare nella volontà...» (Disp. Met. 29, sez. 1).

Ma se la nostra volontà non è il suo atto di volere, come lo è invece la volontà divina, vuol dire che ha rapporto solo di *potenza* a tale atto e che ad esso non può passare senza una divina mozione : il contrario significherebbe che il più viene dal meno, il più perfetto dal meno perfetto, contro l'evidenza del principio di causalità (cfr. I q. 105 a. 4 e 5). Le prove dell'esistenza di Dio perderebbero il loro valore.

6. *Nella serie di cause efficienti attualmente esistenti e necessariamente subordinate* (p. e. la nave è portata dall'oceano, l'oceano dalla terra, la terra dal sole, il sole da un centro superiore ; serie nelle quali cioè ogni causa subordinata dipende nella sua causalità dalla precedente) *non si può procedere all'infinito*, perchè una causa, subordinata nella sua causalità a una causa superiore, non muove se a sua volta da quella non è mossa : « Se fosse possibile un processo all'infinito nelle cause efficienti non vi sarebbe una prima causa efficiente, e per conseguenza non vi sarebbero nè l'effetto ultimo, nè le cause efficienti intermedie, ciò che evidentemente è falso » I q. 2, a 3, 2ª via (1).

Suarez invece, in conformità ai suoi principi, dice : « Nella serie di cause efficienti attualmente e necessariamente subordinate non ripugna che una multitudine infinita di cause, posto che esista, agisca contemporaneamente (2). E la ragione sta in questo

(1) Secondo S. Tommaso non è evidente l'impossibilità del processo all'infinito nella serie delle cause accidentalmente subordinate : per es. il figlio dipende dal padre, dal nonno, dal bisavo e così via : le cause passate infatti non influiscono più attualmente. Cf. I q. 46 a. 2 ad 7.

(2) *Disp. Met.* 21, sez 2.

Ratio est quia in causis subordinatis, quas ponit Suarez, primum non est causa medii, nec medium causa ultimi; sed omnes causae simul agentes influunt non una in alteram, sed omnes in effectum per concursum simultaneum, *tamquam causae partiales coordinatae et non totales subordinatae, ac si quaelibet causa creata esset suum esse et suum agere. Pro S. Thoma autem* nulla causa creata est suum esse, nec suum agere, ideoque nulla operari potest sine praemotione divina. *I*a *q*. 105, *a*. 5 : *Deus in quolibet operante operatur. Pro S. Thoma causa creata et Deus inter se subordinantur, pro Suarez quasi coordinantur.*

7. - « Omne ens, quocumque modo sit, oportet quod derivetur a primo ente » I-II, *q*. 79, *a*. 2. *Pariter pro omni perfectione simpliciter simplici quae participatur in creaturis, scilicet* omne bonum dependet a primo bono, omnis determinatio bona a suprema determinatione Actus puri, omnis actio a suprema actione, omnis intellectio a suprema intellectione, omnis volitio a suprema volitione, omne liberum a primo libero, omnis electio a suprema electione, omne decretum a supremo decreto. *Unde dicit S. Thomas* : «*Si Deus movet voluntatem ad aliquid,* incompossibile est *huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est* impossibile *simpliciter I-II, q*. 10, *a*. 4, *ad* 3. - *Etenim « voluntas divina non solum se extendit, ut aliquid fiat per rem, quam movet, sed etiam* eo modo *fiat, quo congruit naturae ipsius. Et ideo magis repugnaret divinae motioni si voluntas* ex necessitate *moveretur, quod suae naturae non competit, quam si moveretur* libere, *prout competit suae naturae » ibid, ad* 1. *item I*a, *q*. 19, *a*. 8 ; *q*. 105, *a*. 4 ; *I-II*, *q*. 112 *a*. 3.

in quell'ordine di cause, secondo Suarez, la prima causa non è causa dell'attività della successiva e così di seguito finchè si giunge all'ultimo effetto, ma tutte operano non una sull'altra ma insieme *per un concorso simultaneo* alla produzione dell'effetto : operano come cause parziali coordinate, non totali subordinate, come se ogni causa creata fosse il suo stesso essere e il suo stesso operare.

Per S. Tommaso al contrario *nessuna causa creata è il suo stesso essere, nè il suo stesso operare e perciò nessuna può operare senza una premozione divina* I q. 105 a 5 : Dio opera in ogni essere operante. Per S. Tommaso tra la causa creata e Dio vi è subordinazione, per Suarez vi è quasi coordinazione.

7. « *Tutto ciò che è essere, in qualunque modo lo sia, deve necessariamente derivare dal primo essere* » I-II, q. 79, a. 2. Ciò vale pure per tutte le perfezioni assolutamente semplici che si trovano partecipate nelle creature : *Ogni bene dipende dal primo bene, ogni determinazione buona dalla suprema determinazione dell'Atto puro, ogni azione dalla suprema azione, ogni intellezione dalla suprema intellezione, ogni volizione dal supremo volere, ogni libero dal primo libero, ogni atto di elezione dalla suprema elezione, ogni decreto dal supremo decreto.* Onde scrive San Tommaso : « Se Dio muove la volontà verso un oggetto preciso, *è impossibile nello stesso tempo* che la nostra volontà non lo voglia, ma non è assolutamente impossibile » I-II. q. 10, a. 4 ad 3. Infatti « la volontà divina non si estende solo all'effetto prodotto dalla realtà che essa muove, ma anche *al modo di produzione* che conviene alla natura di questa realtà. Ripugnerebbe quindi di più alla mozione divina che la volontà fosse

— Peccatum *autem, aut actus deficiens in quantum* deficiens *non producitur a Deo, sed a causa creata* defectibili, *secundum permissionem divinam, et haec permissio ordinatur ad majus bonum (cf. I-II. q.* 79 *a.* 1 *et* 2).

Ut dicitur in q. De malo, q. 6, *a.* I, *ad* 3: « Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest; *sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas* ». *Alioquin Deus non esset amplius* Actus purus *nam in eo poneretur quaedam* passivitas, *quoad praevisionem futuribilium liberorum, quorum determinatio ab eo non dependeret, et sic in negotio salutis* non totum *esset a Deo, qui vere esset causa partialis et non totalis* : *creatura posset quoad aliquid agere et sese determinare independenter a Deo, ac si aliquo modo esset suum agere. Solus Deus autem est suum esse et suum agere « quia potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit Actus purus, vel ex potentia et actu tamquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescat » Iª Thesis ex doctrina S. Thomae. Alioquin rursus insolubilia redirent argumenta Parmenidis et Spinozae contra mutationem et multitudinem entium et oporteret negare aut principium contradictionis aut certissima facta experientiae absque ulla conciliationis spe, et in fine vitari non posset vel negatio mundi mutabilis, vel negatio Dei immutabilis, vel acosmismus vel atheismus.*

mossa necessariamente, contro la sua natura, che non lo fosse liberamente, conforme alle sue esigenze naturali » ibid. ad 1 e I q. 19, a. 8; q. 105, a. 4; I-II q. 112, a. 3.

Il peccato, o l'atto deficiente, *in quanto deficiente* non viene prodotto da Dio, ma dalla causa creata *defettibile, secondo* la permissione di Dio, e questa permissione è ordinata a un bene superiore (I-II. q. 79, a. 1 et 2).

E' detto perciò nella questione *de malo* q. 6 a. 1 ad 3.um: « *Dio muove bensì la volontà umana immutabilmente per l'efficacia della potenza di chi muove che non può fallire*, ma per la natura stessa della volontà che riceve la mozione e che si conserva indifferente di fronte ai vari oggetti, non viene indotta una necessità e resta salva la libertà ». Diversamente Dio non sarebbe più *Atto puro;* si dovrebbe porre in lui una *passività* per la previsione dei futuribili liberi, la determinazione dei quali non dipenderebbe da lui. E per conseguenza nell' opera della salvezza *non tutto* verrebbe da Dio: Egli sarebbe davvero causa parziale e non totale; la creatura potrebbe in qualche cosa agire e determinarsi senza dipendenza da Dio, come se in qualche modo fosse essa il suo stesso agire. Ora Dio solo è il suo essere e il suo agire « poichè potenza e atto dividono così tutto l'ordine dell'ente che tutto ciò che è o è Atto puro o risulta di atto e di potenza come di primi e intrinsechi principi » (I tesi della dottrina di S. Tommaso). Se così non fosse, torniamo a ripeterlo, resterebbero insolubili gli argomenti di Parmenide e di Spinoza contro la mutazione e la pluralità degli esseri e bisognerebbe negare o il principio di contraddizione o i fatti certissimi dell'esperienza, senza alcuna speranza di conciliazione e in fine non rimarrebbe logicamente che o

8. - In ordine tandem supernaturali *multae notari possent applicationes doctrinae de actu et potentia, tum in ordine essendi, tum in ordine operandi.*

V.g. in Christo est unum esse pro duabus naturis (*III*ª, *q.* 17 *a.* 2) et in Trinitate est unicum esse *sicut unica natura divina pro Tribus Personis; proinde personalitas non formaliter constituitur per existentiam.*

Sufficit, quoad ordinem veritatis et vitae supernaturalis, notare existentia huiusce ordinis in Deo apodictice probari ex praedictis principiis.

Etenim potentiae specificantur ab obiecto formali *ipsius actus ad quem essentialiter ordinantur. Atqui intellectus divinus non potest esse eiusdem naturae specificae ac intellectus creatus vel creabilis, quia ille solus est suum intelligere; secus esset confusio pantheistica. Ergo* obiectum formale intellectus divini non potest naturaliter cognosci ab ullo intellectu creato et creabili, *quantacumque sit eius progressiva evolutio. Cf. I*ª, *q.* 12,, *a.* 4. *Unde S. Thomas dicit C. Gentes, l. I c.* 3 : « *Quod sint aliqua intelligibilium divinorum, quae humanae rationis penitus excedant ingenium*, evidentissime apparet ». -

*Et contra pro Scoto I*ª *Sent. d. III*, q. 3,24 *vi univocitatis entis et vi eius voluntarismi, distinctio inter ordinem naturae et ordinem gratiae demonstrari nequit ex ipsa natura divina, nam haec distinctio pendet, iuxta ipsum, a libero Dei arbitrio : si Deus voluisset, lumen gloriae fuisset proprietas naturae huma-*

la negazione del mondo mutabile o quella di Dio immutabile, o l'acosmismo o l'ateismo.

8. Da ultimo si potrebbero sottolineare le molte applicazioni della dottrina di atto e potenza *nell'ordine soprannaturale*, sia nella sfera dell'essere che in quella dell'operare.

In Cristo, per esempio, vi è un'unico atto di esistenza per le due nature (*III q.* 17. *a* 2) *e nella SS. Trinità un unico atto di esistenza*, come un'unica natura divina, per le Tre Persone : non è dunque l'esistenza che costituisce formalmente la personalità.

Quanto all'ordine della verità e della vita soprannaturale basti notare che in forza dei predetti principi si può provare apodittícamente l'esistenza di tale ordine in Dio.

Le facoltà sono infatti specificate dall'oggetto formale dell'atto al quale sono essenzialmente ordinate. Ora l'intelletto divino, esso solo essendo il suo atto di intendere, non può essere della stessa natura specifica dell'intelletto creato o creabile : il contrario sarebbe una confusione panteistica. Si deve dunque concludere che *l'oggetto formale dell'intelletto divino non può esser conosciuto naturalmente da nessun intelletto creato o creabile*, per quanto si estenda il suo progresso evolutivo. Cfr. I q. 12, a. 4. Scriveva a questo proposito S. Tommaso, C. Gentes l. I c. 3 : « che vi sia per l'intelletto divino dell'intelligibile che supera affatto la potenza dell'umana ragione, *appare evidentissimo* ».

Per Scoto al contrario — I Sent. d. III, q. 3. 24 — in base all'univocità dell'ente e al volontarismo che gli è proprio, non si può dalla stessa natura divina dedurre la dimostrazione della reale distinzione tra l'ordine della natura e quello della grazia, poichè secondo

nae vel angelicae. Si autem ita esset, intellectus creatus esset eiusdem naturae ac Deus, et deberet esse suum esse ac suum intelligere; solus autem Deus est suum esse.

Proinde non potest esse in nostra natura desiderium innatum *visionis beatificae, ut vult Scotus, nec, ut dicit Suarez,* potentia obedientialis activa. *Nam istud desiderium* innatum *et haec* potentia obedientialis *non solum passiva sed* activa *essent simul quid essentialiter naturale ut proprietas nostrae naturae, et quid essentialiter supernaturale, ut specificatum ab obiecto formali supernaturali. Esset confusio duorum ordinum, ac si diceretur intellectus noster specificari a Deo sicut fides infusa, et voluntas nostra a bono divino sicut caritas infusa. Tunc gratia elevans non esset absolute necessaria ad elevationem, quia obiectum formaliter supernaturale per potentiam obedientialem activam iam attingi posset.*

Proinde contra nominalistas et eorum sequaces obiectum formale fidei infusae non potest formaliter attingi a fide acquisita qualis est in daemonibus, etiamsi ei adderetur bona voluntas naturalis; alioquin fides infusa non esset necessaria sed solum utilis ad facilius credendum, ut dicebant Pelagiani; esset ornatus non necessarius, quasi luxus quidam in vita christiana, cf. II-II, q. 5, *a.* 2, 3 ; *q.* 6, *a.* 1. *Item de spe, de caritate et de virtutibus moralibus infusis I-II, q.* 63, *a.* 4.

Scoto tale distinzione dipende dalla libera volontà divina : se Dio avesse voluto, il lume della gloria avrebbe potuto essere una proprietà essenziale della natura umana o angelica. Se così fosse l'intelletto creato sarebbe della stessa natura di Dio e dovrebbe essere a sua volta e la sua esistenza e il suo intendere. Ora Dio solo è il suo stesso essere.

Ne consegue ancora che non vi può essere nella nostra natura un desiderio *innato* della visione beatifica, come vuole Scoto, nè una *potenza obedienziale attiva* ad essa, come vorrebbe Suarez. Un tale desiderio *innato* e una tale *potenza obedienziale* non solo passiva ma *attiva* sarebbero un qualche cosa di essenzialmente naturale, in quanto proprietà della nostra natura, e insieme un qualche cosa di soprannaturale, in quanto specificati da un oggetto formale soprannaturale. Equivarrebbe a confondere i due ordini, come se si dicesse che il nostro intelletto è specificato da Dio, come lo è la fede infusa, e la nostra volontà dal bene divino, come lo è la carità infusa. Avremmo allora che la grazia elevante non sarebbe assolutamente necessaria per elevarci all'ordine soprannaturale : lo si potrebbe infatti già raggiungere con la potenza obedienziale attiva.

Perciò, contro i nominalisti e i loro seguaci, si deve dire che l'oggetto formale della fede infusa non può esser raggiunto dalla fede acquisita, quale è nei demoni, quand'anche vi si aggiungesse la buona volontà naturale ; altrimenti la fede infusa non sarebbe necessaria, ma soltanto utile per credere con più facilità, come affermarono i Pelagiani : sarebbe come un ornamento non necessario, come un lusso nella vita cristiana. Cf. II-II, q. 5, a. 2, 3 ; q. 6, a. 1.

Lo stesso vale per la speranza, per la carità e per le virtù morali infuse. I-II, q. 63, a. 4.

Haec est irradiatio distinctionis inter potentiam et actum in sancti Thomae doctrina, quae ad hoc principium resolvitur : potentia realis non est actus, nequidem imperfectissimus, sed essentialiter dicitur ad actum : *ab hoc fluit divisio quatuor causarum et omnia eius corollaria, praesertim quod non potest esse processus in infinitum in ullo genere causarum per se subordinatarum, sic in summo semper deveniendum est ad Actum purum. Haec igitur doctrina, virtute horum universalium principiorum, sive in ordine essendi, sive in ordine operationis, semper enarrat gloriam Dei, sine quo nihil est et nihil omnino operatur. Omnis enim determinatio, sive in ordine essendi, sive in ordine agendi, a suprema determinatione ipsius Actus puri dependet, et sine ista dependentia nihil est, nisi actus deficiens, in quantum proprie deficiens est.*

Tale è l'irradiazione, nella dottrina di S. Tommaso, della distinzione tra potenza e atto. Irradiazione la cui sorgente luminosa è in questo principio : *la potenza reale non è atto, neppure imperfettissimo, ma è essenzialmente ordinata all'atto*. Da qui sgorga la divisione delle quattro cause con tutti i relativi corollari, in particolare che non è possibile procedere all'infinito in nessun ordine di cause essenzialmente subordinate tra di loro, ma che al vertice si è sempre inevitabilmente di fronte all'Atto puro.

E' la gloria di Dio pertanto che questa dottrina canta incessantemente, sulla melodia di quegli universalissimi principi, sia nell'ordine dell'essere che in quello dell'operare : di quel Dio senza del quale nulla è e nulla affatto si può operare. Ogni determinazione nell'ordine dell'essere come in quello dell'agire dipende dalla suprema determinazione dello stesso Atto puro : fuori di tale dipendenza non vi è che il nulla o l'atto manchevole in quanto tale, cioè il peccato.

BIBLIOGRAFIA

N. del Prado O. P., *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Friburgo, 1911.

G. Mattiussi S. T., *Le* XXIV *tesi della Filosofia di S. Tommaso approvate dalla S. Congr. degli studi*, Roma, 1917.

E. Hugon O. P., *Les* XXIV *thèses thomistes*, Parigi, 1922.

R. Garrigou-Lagrange O. P., *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, 1909, 4ª ed. 1936, Parigi.
— *Le réalisme du principe de finalité*, Parigi, 1932.
— *Dieu, son existence et sa nature*, 6ª ed. Parigi, 1936.
— *La sens du mystère*, Parigi, 1934.
— *La synthèse thomiste*, Parigi, 1946, (e l'articolo *Thomisme*, del Dict. de Théol. Cathol.).

A. Horvath O. P., *La sintesi scientifica di S. Tommaso d'A.*, Torino, 1932.

G. Manser, O. P., *Das Wesen des Thomismus*, Friburgo, 1935.

J. Maritain, *Element de philosophie*, 3 voll., Parigi, 1920-1933.
— *Réflexions sur l'intelligence et sa vie propre*, 1924.
— *De la philosophie chrétienne*, 1931.
— *Les degrès du savoir*, 1932.
— *Le Docteur angélique*, 1929.
— *Sept leçons sur l'être*, 1932-1933.

Carlo Giacon S. J., *Le grandi tesi del Tomismo*, Como, 1944.

OPERE DELLO STESSO AUTORE

— *De Revelatione ab Ecclesia proposita*, 3ª ed., 2 voll. gr. in 8°, pp. 564, 482, Ferrari, Roma.
Editio brevior, 1 vol. gr. in 8°, p. 582, Desclée de Brouwer.
— *De Deo Uno*, 1 vol. gr. in 8°, p. 582, Desclée de Brouwer.
— *De Deo trino et creatore*, 1 vol. gr. in 8°, Marietti, Torino, e Desclée de Brouwer.
— *De Eucharistia*, 1 vol. gr. in 8°, p. 436, R. Berruti, Torino, e Desclée de Brouwer.
— *De Christo Salvatore*, 1 vol., gr. in 8°, p. 550, Berruti (Torino).
— *Le sens commun, la Philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, 4ª ed., 1 vol. in 8°, p. 400 Desclée de Brouwer, Parigi.
— *Le Réalisme du Principe de finalité*, 1 vol. in 8° p. 368, Desclée de Brouwer.
— *Dieu, son existence et sa nature*, soluzione delle antinomie agnostiche, 6ª ed., 1 vol. gr. in 8°, pag. 820, G. Beauchesne, Parigi (tradotto in inglese).
— *Les Perfections divines*, estratto del precedente, senza discussioni filosofiche, p. 340, Beauchesne (tradotto in italiano: *Perfezioni divine*, Ferrari, Roma).
— *Dio accessibile a tutti*, p. 70, Edizioni liturgiche e missionarie, Roma.
— *Perfection chrétienne et contemplation*, 2ª ed., 2 voll. in 8°, di pp. 424-514, Desclée, Parigi (tradotto in tedesco, inglese, italiano).
— *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus*, 2.a ed., 2 voll. in 8° di pp. 451-470, Editions du Cerf, Parigi (tradotto in italiano).
— *La Providence et la confiance en Dieu*, 2.a ed., 1 vol. in 8° di p. 410, Desclée de Brouwer Parigi (tradotto in tedesco, inglese, italiano, polacco).
— *Les trois conversions et les trois voies*, 2ª ed., 1 vol. in 16°, p. 194, Éditions du Cerf, Parigi (tradotto in italiano, tedesco, polacco, spagnolo, fiammingo, ungherese).
— *Sauveur et son amour pour nous*, vol. in 8° p. 472, 10 migliaio, Éditions du Cerf, Parigi (tradotto in italiano e in inglese).
— *Les sens du mystère et le clair-obscur intellectuel* (Natura e soprannaturale), 1 vol. in 8°, p. 343, Desclèe de Brouwer, Parigi (tradotto in tedesco).
— *La Prédestination des saints et la grâce*, 1 vol. in 8° p. 434, Desclèe de Brouwer, Parigi (tradotto in inglese).
— *De sanctificatione sacerdotis secundum exigentias temporis nostri*, 1 vol., in 8°, p. 180, Marietti, Torino.
— *Les trois âges de la vie intérieure. Traité de théologie ascétique et mystique*, 2 voll. in 8°, pp. 641-886, Éditions du Cerf, Parigi.
— *La Mère du Sauveur et nostre vie intérieure* (Mariologia) 1 vol. in 8° p. 389, Éditions de l'Abeille, Lyon.
— *La synthèse thomiste*, Desclèe de Brouwer, 1945.
— *L'altra vita e la profondità dell'anima*, La Scuola, Brescia, 1947.

INDICE